مكتبة الأسرة ٢٠١٣

إنسانيات

الزمان و الأزل

مقال فى فلسفة الدين

ولتر ستيس

ترجمة: د. زكريا إبراهيم

مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهوانى

الهيئة المصرية العامة للكتاب

الزمان و الأزل

مقال فى فلسفة الدين

مكتبة الأسرة ٢٠١٢

المشرف العام

د. أحمد مجاهد

اللجنة العليا

د. أحمد زكريا الشلق

د. أحمد شوقى

د. حسن طلب

أ. سامح فوزى

أ. صلاح عيسى

أ. طلعت الشايب

أ. عبلة الروينى

د. محمد بدوى مقرر

د. محمود عزب

د. مصطفى لبيب

تصميم الغلاف

وليد طاهر

الإشراف الفنى

على أبو الخير

صبرى عبد الواحد

تنفيذ

الهيئة المصرية العامة للكتاب

الزمان و الأزل

مقال فى فلسفة الدين

ولتر ستيس

ترجمة

د. زكريا إبراهيم

مراجعة

د. أحمد فؤاد الأهوانى

مكتبة الأسرة ٢٠١٣

ستيس ، ولتر.
الزمان و الأزل: مقال فى فلسفة الدين/ ولتر ستيس؛ ترجمة: د. زكريا
إبراهيم؛ مراجعة: أحمد فؤاد الأهوانى . ـ القاهرة: الهيئة المصرية
العامة للكتاب، ٢٠١٣.
٣٥٢ص ، ٢٠سم .
تدمك ٨ـ ٤٦٩ـ ٤٤٨ـ ٩٧٧ـ ٩٧٨.
١ ـ الدين و الفلسفة ـ مقالات و محاضرات.
أ ـ إبراهيم، زكريا (مترجم).
ب ـ الأهوانى، أحمد فؤاد (مراجع).
ج ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ١٤١٧٥/٢٠١٣
I.S.B.N 978 - 977- 448-469-8
ديوى ٢٠٢,٥٣٠٤

توطئة

مشروع له تاريخ

مشروع «القراءة للجميع» أى حلم توفير مكتبة لكل أسرة، سمعنا به أول مرة من رائدنا الكبير الراحل توفيق الحكيم.

وكان قد عبر عن ذلك فى حوار أجراه معه الكاتب الصحفى منير عامر فى مجلة «صباح الخير» مطلع ستينيات القرن الماضى، أى قبل خمسين عامًا من الآن.

كان الحكيم إذًا هو صاحب الحلم، وليس بوسع أحد آخر، أن يدعى غير ذلك.

وهو، جريًا على عادته الخلاقة فى مباشرة الأحلام، تمنى أن يأتى اليوم الذى يرى فيه جموعًا من الحمير النظيفة المطهمة، وهى تجر عربات الكارو الخشبية الصغيرة، تجوب الشوارع، وتتخذ مواقعها عند نواصى ميادين المحروسة، وباحات المدارس والجامعات، وهى محملة بالكتب الرائعة والميسورة، شأنها فى ذلك شأن مثيلاتها من حاملات الخضر وحبات الفاكهة.

ثم رحل الحكيم مكتفيا بحلمه.

وفى ثمانينيات القرن الماضى عاود شاعرنا الكبير الراحل صلاح عبد الصبور التذكير بهذا الحلم القديم، وفى التسعينيات من نفس القرن، تولى الدكتور سمير سرحان تنفيذه تحت رعاية السيدة زوجة الرئيس السابق. هكذا حظى المشروع بدعم مالى كبير، ساهمت فيه، ضمن من ساهم، جهات حكومية عدة، وخلال عقدين كاملين صدرت عنه مجموعة هائلة من الكتب، بينها مؤلفات ثمينة يجب أن نشكر كل من قاموا باختيارها، إلا أنه للحقيقة ليس

غير، حفل بكتب أخرى مراعاة لخاطر البعض، وترضية للآخر، ثم أن المشروع أنعش الكثير من متطلبات دور النشر، بل اصطنع بعضها أحيانا.

وبعد ثورة ٢٥يناير والتغيرات التى طرأت توقفت كل الجهات الداعمة لهذا المشروع الثقافى عن الوفاء بأى دعم كانت تحمست له عبر عقدين ماضيين، سواء كان هذه الجهات من هنا، أم كانت من هناك.

ولم يكن أمام اللجنة إلا مضاعفة التدقيق فى كل عنوان تختار، وسيطر هاجس الإمكانات المحدودة التى أخبرتنا بها الهيئة فى كل آن.

والآن لم يبق إلا أن نقول بأن هذه اللجنة كانت وضعت لنفسها معيارًا موجزًا:

جودة الكتاب أولاً، ومدى تلبيته، أولاً أيضا، لاحتياج قارئ شغوف بأن يعرف، ويستمتع، وأن ينمى إحساسه بالبشر، وبالعالم الذى يعيش فيه.

واللجنة لم تحد عن هذا المعيار أبدًا، لم تشغل نفسها لا بكاتب، ولا بدار نشر، ولا بأى نوع من أنواع الترضية أو الإنعاش، إن لم يكن بسبب التربية الحسنة، فهو بسبب من ضيق ذات اليد.

لقد انشغلنا طيلة الوقت بهذا القارئ الذى انشغل به قديمًا، مولانا الحكيم.

لا نزعم، طبعًا، أن اختياراتنا هى الأمثل، فاختيار كتاب تظنه جيدًا يعنى أنك تركت آخر هو الأفضل دائمًا، وهى مشكلة لن يكون لها من حل أبدًا. لماذا؟

لأنه ليس هناك أكثر من الكتب الرائعة، ميراث البشرية العظيم، والباقى.

إبراهيم أصلان

المسهمون في هذا الكتاب

وُلتر ستيس

الدكتور زكريّا ابراهيم

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

ولتر ستيس (المؤلف) من مواليد لندن عام ١٨٨٦ . درس في انجلترة واسكتلنده وايرلنده . وخدم بين ١٩١٠ و ١٩٣٢ في الحكومة البريطانية، وكان مركزه سيلان. واصبح في عام ١٩٣٥ استاذ الفلسفة في جامعة برنستون. له عدد من المؤلفات منها : «الدين والعقل الحديث» Religion and the Modern Mind، و «التصوف والفلسفة» Mysticism and Philosophy ، و « بوابة الصمت » The Gate of Silence .

الدكتور زكريا ابراهيم (المترجم) نال درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة القاهرة عام ١٩٤٩ . ونال درجة الدكتوراه من السوربون عام ١٩٥٤ . وله عدد من الكتب المؤلفة والمترجمة . من مؤلفاته : « مشكلة الفلسفة »، و « مشكلة الحرية » ، و « مشكلة الفن » ، و « مشكلة الحب » ، و « برجسون » ، و « كانط أو الفلسفة النقدية »، و « تأملات وجودية » .

الدكتور احمد فؤاد الاهواني (المراجع) نال درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة . وهو الآن رئيس قسم الفلسفة في الجامعـــة واستاذ الفلسفة الاسلامية . له عدد من المؤلفات والترجمات . من مؤلفاته : «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» ، و «افلاطون» ، و «جون ديوي» ، و «ابن سينا» ، و «القيم الروحية في الاسلام» ، و «التربية في الاسلام» ، وبالانجليزية كتاب « Islamic Philosophy » .

تقـــديـــم

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

١

الدين ظاهرة صاحبت الانسان منذ نشأته على ظهر الارض ، في جميع العصور ، وفي شتى أنحاء الارض . فإن اخذت بما جاء في الكتب السماوية من أنّ آدم ابو البشر ، وهو اول انسان، فانّ آدم اول الانبياء . وان سلمت بنظرية التطور ، او النشوء والارتقاء ، فانّ انبثاق الانسان رقيّاً من الحيوان ، او بمعنى آخر ارتقاء الانسان من طور الحيوانية الى الانسانية ، جعله يتميز بعدة أمور منها اللغة واستخدام الالفاظ للدلالة على المعاني التي يريد ان يعبر عنها ، ومنها استخدام الادوات والآلات التي يسيطر بها عـــلى الطبيعة ويسخرها لمصلحته ، ومنها التدين والعبادة . ومنذ فجر التاريخ تميز الانسان بالتديُّن ، وقد كان الدين الذي تعبّد به اولاً حسياً ، مثل عبادة كل مصدر للخير حتى يجلبه ويستزيد منه، وكل مصدر للشر حتى يسترضيه ويتقي شره . ومن هنا عبد الانسان البدائي البقر والشجر لما تدر عليه

من لبن وتمر ، كما عبد العقرب والثعبان ، خشية ورهبة . وعلى الجملة عبد البدائيون كل المظاهر الطبيعية ، وبخاصة الشمس والقمر ، لأنهما مصدر النور في النهار والليل . حتى اذا ارتقى الانسان تخطى المظاهر الظاهرة ، والتمس ما وراء هذه المظاهر ، وطلب المعنى الكامن وراءها وهو القوة العليا والخير الاقصى . وهذا مطابق لما حُكِيَ عن ابراهيم عليه السلام في القرآن الكريم ، من أنه عدل عن عبادة الشمس والقمر ، لانه لا يحب الآفلين. ومعنى ذلك ان الاشياء المتغيرة لا تستحق العبادة ، وإنما الذي يستحق التقديس هو الموجود الثابت الذي لا يتغير .

مرّ الدين اذن بمرحلتين : الاولى عبادة المظاهر الطبيعية المحسوسة ، والمرحلة الثانية محاولة الاتصال بالحقيقة القصوى الموجودة وراء هذه المظاهر . ولا تخلو أمة من الأمم في اي عصر من العصور من دين في احدى صورتيه السابقتين بل لا تزال الأمم حتى اليوم تأخذ بهما ، فالعامة من الناس ، لا ترتقي أفهامهم الى ما وراء الحس ، فيحاولون الوقوف عند المحسوس ، لتثبيت نظرهم عليه ، والمفكرون والفلاسفة يرتفعون من دائرة الحس الى دائرة العقل ، الى عالم المعقولات ، بل الى ما وراء المعقول ، وما فوق الطبيعة ، يطلبون الحقيقة المطلقة . وهذه الحقيقة المطلقة هي التي يسميها الناس « الله » .

والبشرية منذ وعت تؤمن بوجود الله ، في الشرق والغرب على السواء، إنْ في البراهمية والبوذية ، او في الاديان السماوية التي

نشأت في الشرق الاوسط وهي اليهودية والنصرانية والإسلام ، وانتشرت ، وبخاصة المسيحية ، في الغرب ، في اوروبا وامريكا .

وقد حاول الانسان منذ أخذ في التفكير ، وتميز بالنطق والعقل ، وانتقل الى طور الوعي بذاته والشعور بما يحيطه ، ان يعرف هذه الحقيقة المتعالية القصوى وهي الله . ولكن كيف السبيل الى بلوغ هذه الحقيقة ، وهي غير محسوسة ماثلة أمام العين المبصرة فتدرك كما تدرك المحسوسات والمبْصرات ؟ سلك الناس الى معرفة الله احد طريقين ، إما طريق العقل ، وإما طريق الكشف والإلهام ، وذلك على حسب اختلاف أمزجة الناس وطباعهم . والمعرفة بالطريق العقلي تكون بالمنطـــق ، وبالطريق الكشفي والإلهام تكون بالتصوف .

وقد عرض مؤلف الكتاب الذي نقدمه الآن هذين الطريقين ، وآثر سلوك الطريق الثاني وهو طريق الصوفية ، ودافع عن هذا المنهج ووضح المقصود منه .

مهما يكن من شيء فانّ القضايا التي تثار حول الدين وفلسفته كثيرة متعددة ، ولكنها تدور في هذا الكتاب حول الأمور الآتية :

(١) الاوصاف الايجابية والسلبية لله .

(٢) الله من قبيل الغيب ولا يمكن معرفته بالعقل والطريق الاستدلالي .

(٣) معرفة الله تكون بالاتصال المباشر ، بالحدس ، بالرؤية ، او الكشف الصوفي .

(٤) التعبير عن هذه الخبرة الدينية يكون بالرمز .

(٥) عالم الانسان والطبيعة عالم متناه محدود متغير يقع في الزمان . والعالم الإلهي أزلي لامتناه خارج عن الزمان . وهمزة الوصل بين العالمين التقاطع في نقطة عندها يتصل الحادث بالأزلي ، والزماني بالسرمدي .

والمسألة الاخيرة هي المذهب الذي يعرضه المؤلف ويدافع عنه ، معتمداً بوجه خاص على التجارب الصوفية في الديانتين المسيحية والبوذية . ولقد رجع الى الاسلام وأشار اليه إشارة مقتضبة تدل على أنه لم يطلع إلا على طرف يسير منه لا ينقع غلة . وقد رأينا في هذا التقديم ان نكمل الجانب الذي أغفله المؤلف بالحديث عن النقاط السالفة في الاسلام ، حتى يكون الكتاب حقاً « مقالاً في فلسفة الدين » بحسب العنوان الفرعي للكتاب .

٢

والاسلام آخر الاديان السماوية بعد اليهودية والمسيحية .

فهو دين سماوي لانه أنزل على البشر بطريق الرسل ، في صورة « كتاب » . فالتوراة كتاب اليهودية ، والانجيل كتاب المسيحية ، والقرآن كتاب الاسلام .

وفي القرآن بيان للعقيدة الدينية ، وعلى رأسها وجود الله وصفاته . ولكن القرآن لا يقول عن الله – كما ذهبت الى ذلك الفلسفة اليونانية التي تسربت الى الاسلام عند المتكلمين والفلاسفة – انه ذات له صفات، بل له الاسماء الحسنى . وعدة هذه الاسماء التي وردت في القرآن تسعة وتسعون اسماً . واذا تُؤملت هذه الاسماء وُجِد أنّ بعضها « يثبت » لله صفات ، وبعضها الآخر « ينفي » عنه صفات اخرى . بعبارة اخرى بعضها ايجـــابي وبعضها الآخر سلبي . خذ مثالاً لذلك سورة الصمدية او الاخلاص : [قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا احد] تجد انها تقرر صفتين موجبتين ، انه احد وانه صمد ، وثلاثاً سلبية ، لم يلد لانتفاء مجانسته ، ولم يولد لانتفاء الحدوث عنه ، ولم يكن له كفواً احد لنفي المماثلة عنه . وقد قيل في سبب نزول هذه السورة أنّ المشركين قالوا لرسول الله : انسب لنا ربك ، فأنزل الله : [قـــل هو الله احد ...] وقد جاء في القرآن ايضاً انه : [ليس كمثله شيء] .

فلما استقر الامر للمسلمين وانتهى عصر الفتوحات ، واختلط المسلمون بأهل الشعوب التي خضعت للدولة الاسلامية ، وترجمت الكتب اليونانية الى العربية ، نبغ ما يسمى بعلم الكلام وهو الدفاع عن العقيدة الاسلامية بإزاء المخالفين ، وظهر الفلاسفة الاسلاميون الذين وفقوا بين الفلسفة اليونانية والاسلام . وظهر كذلك جماعة الصوفية الذين ساروا في طريق آخر مغاير للطريق العقلي الذي

سلكه علماء الكلام والفلاسفة . وهؤلاء وأولئك حاولوا معرفة الحقيقة الإلهية ، فكان لكل منهم رأي ، ولكنهم اتفقوا جميعاً على وصف الله بصفات ثبوتية وسلبية في آن واحد .

وقبل ان نعرض لهذه الآراء نشير الى أنّ المسلمين الاوائل الذين كانوا يأخذون بما جاء في القرآن وسنة رسوله ، لم يتعمقوا النظر في بحث الحقيقة الإلهيـــة ، اتباعاً للحديث المشهور : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا » . قال الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد» ، إنّ هذا الحديث اذا لم يصح ، فانّ كتاب الله بجملته وتفصيله يؤيد معناه ، وأنّ العقل البشري لا يستطيع ان يعرف سوى « عوارض » الاشياء ، اي ظواهرها ، مما يقع تحت الحس او الوجدان او التعقل . الى ان يقول ما نصه : « وأما الوصول الى كنه حقيقةٍ ما ، فما لا تبلغه قوته . لان اكتناه المركبات انما هو باكتناه ما تركبت منه ، وذلك ينتهي الى البسيط الصرف وهو ما لا سبيل الى اكتناهه بالضرورة . وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه وآثاره »[١].

والرأي عند محمد عبده أنّ الله من قبيل «ما لا يدرك» ، ولهذا كان طلب معرفة الذات الالهية ، او طلب الاكتناه ، ممتنعاً على العقل البشري من جهة ، وعبثاً ومهلكة من جهة اخرى . ومن

---

١ – رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده – مكتبة القاهرة – ١٩٦٠ م ، ص ٥٠ – ٥١ وما بعدها .

المعروف أنّ هذه النظرية التي تنادي بأنّ الله من قبيل « ما لا يمكن معرفته » سادت في القرن التاسع عشر عند بعض الفلاسفة، وبخاصة عند سبنسر، وتأثر بها محمد عبده .

ولكن من طبيعة العقل البشري الشراهة للمعرفة، على الرغم من يقين العقل أنّ كنه الحقيقة مما لا سبيل الى معرفته . ولذلك مضى القدماء والمحدثون في طلب الكشف عن حجاب المحجوب، فاختلفوا ولا يزالون مختلفين .

وهذا ايضاً هو رأي المؤلف ؛ فهو يقول في استهلال الكتاب بعد اقتباسه تعريف وايتهد للدين ، انه مطلب لا رجاء فيه ، وانه تعطش النفس الى المستحيل ، الى ما هو بعيد المنال ، الى ما لا سبيل الى تصوره . وأنّ الدين « ينشد اللامتناهي ؛ واللامتناهي بحكم تعريفه مستحيل او بعيد المنال . فهو إذن بحكم تعريفه ما لا سبيل الى بلوغه أبداً » .

٣

ما ذكره المؤلف عن الاسلام فيما يختص بالألوهية يخلو من الدقة ، فضلاً عن اقتضابه الشديد . والواضح انه لم يُعْنَ بدراسة هذا الدين عنايته بدراسة البوذية مثلاً . ومن هنا جاء حكمه على قضاياه بعيداً عن الصواب . قال ما نصه في الفصل الثاني : « والملاحظ أنّ التصور الإسلامي لله تصور « تشبيهي » الى ابعد حد . فالمفهوم الإسلامي للشخصية الالهية والوعي الالهي إنما هو

أدخل في باب التصور الايجابي لا التصور السلبي للحقيقة الالهية ...» .

وههنا قضيتان لا بد من تصحيحها ، وسيدور كلامنا فيما بعد حولهما . الاولى أنّ الاسلام دين تنزيه لا تشبيه ، والثانية ، وهي مترتبة على الاولى ، أنّ الصفات التي تنسب الى الله بعضها ثبوتي وبعضها سلبي .

امّا أنّ الاسلام ابعد الاديان عن التشبيه ، وأنّ التنزيه سمة اساسية من سماته ، فهذا أمر لم يكن يحتاج منا الى تنبيه لولا ضرورة توضيح هذه المسألة للأجانب عن الاسلام .

ان الذي دعا الى مثل هذا القول هو ورود آيات في القرآن تؤذن بالتشبيه ، مثل [الرحمن على العرش استوى] ، ومثل : [وجاء ربك والملك صفاً صفاً] ، ومثل [يد الله فوق ايديهم] الى آخر هذه الآيات التي يخيل للمرء اذا اخذها على ظاهرها دون تأويل ان لله يداً ، وانه جاء يمشي على قدمين ، وانه جلس على العرش . ولكن العربي الاصيل ، وحتى في الوقت الحاضر ، وبطبيعة الحال في الجاهلية وقت نزول الاسلام ، لم يكن يفهم من هذه الآيات انّ الله جسم كالاجسام ، بل انّ اليد رمز للعلو والقدرة ، وكذلك آية الاستواء. وقد كان السلف في الصدر الاول يعتقدون بالتنزيه ، لقوله تعالى [سبحان ربك رب العزة عما يصفون] ، وكذلك : [ليس كمثله شيء] ، وايضاً : [ليس له

كفوا احد] . ويفوضون فيما يوهم التشبيه ، ولا يذهبون وراء ما يفهمه ظاهر اللفظ . وقد كانت آية الرؤية [وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة] مصدر اختلاف كبير بين المعتزلة والاشاعرة والحنابلة . فانّ أتباع الامام احمد بن حنبل كانوا يعتقدون اعتقاداً راسخاً انّ المؤمنين سيرون الله في الآخرة كما وعدهم بذلك في كتابه . امّا المعتزلة فانهم غلوا في التنزيه وانكروا الرؤية لنفي الجسمية والتشبيه عن الله تعالى . وامّا الاشاعرة ، وعلى رأسهم الاشعري نفسه الذي كان في اول أمره من أتباع المعتزلة ، فقد اعتقدوا برؤية الله ، ولكن دون كيف ولا تشبيه .

ومعنى التشبيه ان يُتَصوَّر الله على هيئة إنسان يفعل كما يفعل البشر ، يتخذ صاحبة وينجب ولداً . وهذه صفة اساسية للإنسان ، لأنه فانٍ لا يخلد ، يولد ويموت ، ويبقى اولاده فيكبرون ثم يموتون . وكان الاعتقاد في الجاهلية عند مشركي العرب انّ الملائكة بنات الله ، وانه تعالى اصطفى البنات على البنين ، فأنكر القرآن على المشركين هذا القول ، وقال في سورة الصافات : [سبحان الله عما يصفون] ، اي تنزيها له عن هذا الوصف الذي يشبه الله بالانسان .

وليس الانسان وحده هو الذي يسبح الله ، وينزهه ، وإنما كل شيء في هذا العالم من جبال وانهار ، ورعد وبرق ، وطير وشجر ، يسبح بحمد الله . ففي سورة الرعد : [ويسبح الرعد

بحمده والملائكة من خيفته] . وفي الاسراء : [وإنْ من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم] . وهناك ثلاث آيات تبدأ في ثلاث سور مختلفة بنفس الالفاظ تقريباً ، وهي [سبّح لله ما في السموات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم] ، جاءت في اول الحديد ، والحشر ، والصف .

هذا المعنى الدقيق الوارد في القرآن من أنّ كل شيء في العالم الطبيعي يسبح بحمد الله ، ذهب اليه المؤلف لانه صاحب فلسفة طبيعية لم يعدل عنها ابداً . والانسان عنده جزء من العالم الطبيعي ، لا يتميز عنه الا بدرجة الوعي والرقي . وهناك سلم للموجودات يبدأ من الكائنات غير الحية وهي الجمادات ، ثم الكائنات الحية من نبات وحيوان وانسان . وأنّ الذي يحدد درجات هذا السلم هو الوعي ، يكون في المعدن او الصخرة في « حالة ظلام دامس دون ان يكون في وسعنا ان نفهمه » . اما الإنسان فانه ايضاً يتدرج في سلم بحسب ما يكون عند الشخص من وعي، حتى نبلغ « الصوفي » الذي يستطيع ان يشعر بالحقيقة الإلهية ، وان تنكشف له .

ونحن نرى من ذلك أنّ فلسفة المؤلف متفقة مع ما جاء في القرآن من عقيدة ، ولكنّ ما ذكره عن الاسلام من أنه دين تشبيه غير صحيح .

فلننظر الآن في المسألة الثانية ، وهي ان الاسلام يصف الله بأوصاف إيجابية لا سلبية .

٤

تبيّن أنّ الحقيقة الإلهية كما جــاءت في القرآن تصف الله بصفات إيجابية واخرى سلبية ، وفي الوقت نفسه تحرّج السلف عن القول بأن الله ذات تحمل عليه صفات ، بل وقفوا عنـد تسمية الله نفسه بأنها أسماء . فالله اسم الجلالة ، والرحمن ، والرحيم ، والملك ، والقدوس ، والمهيمن ، الى آخر الاسماء التسعة والتسعين ، لا تسمى صفات بل هي اسماء . وكان المفكرون يختارون من هذه الاسماء ما يتفق مع مذاهبهم . الحق هو الاسم الذي آثره الكندي الفيلسوف ، لأن الفلسفة تطلب الحق ، وهي الباحثة عن الحق . ويجدر بنا ان نقف عند هذا الاسم بعض الشيء ، لأن المؤلف قد أوغل في الفلسفة فعقد فصلاً بعنوان : « الحق والحقيقة والوهم » .

الحق يقال في مقابل الباطل ، والصدق في مقابل الكذب ، والصواب في مقابل الخطأ ، والصحيح في مقابل الفاسد . ولكن الحق اصطلاحاً يطلق على الآراء والمعتقدات بخاصة ، وهـو مطابقة ما في الذهن لما هو في الواقع ، اي الحقيقة .

وقد جرت العادة ان يقال ان الله هو الحق ، فهو اسم من اسماء الله في القرآن . ولذلك يسمي بعض المسلمين أبناءهم « عبد الحق » كما يسمون عبد الله ، وعبد السلام ، وعبد الرحمن ، وغير ذلك . وليس معنى العبد انه خادم ، بل معناه من العبادة التي

تقتضي عابداً ومعبوداً ، العابد هو الانسان والمعبود هو الله ، وفي الانجيل ان الله هـــو الحق . وعند الفلاسفة الذين ورثوا الفلسفة عن اليونان ان المثل ثلاثة : الحق والخير والجمال . ولذلك ناقش المؤلف المسألة من هذه الزاوية الثلاثية ، ومن جهة الوجود والقيمة .

ونحـــن اذا قلنا الحقيقة الإلهية كان ذلك من قبيل التجوز فقط ، لان الله ما دام هو الحق ، فانه لا ينقسم الى حق وحقيقة حتى تكون مطابقة التصور الذهني لحقيقته هي الحق ، اللهم إلا اذا نظرنا الى الأمر من جهة الانسان الذي يطلب معرفة الله ، فان كان ما يعرفه عنه مطابقاً لحقيقته كان ذلك حقاً ، وان لم يكن مطابقاً كان باطلاً .

فهل يمكن معرفة الحقيقة الالهية ؟

اختلفت المذاهب الاسلامية اختلافاً شديداً ، وآثرت فرق كثيرة « نفي » الصفات عن الله دون ان تصفه بصفات إيجابية . وهذا ما لم يفطن اليه المؤلف ، ونود ان نؤكده هنا . ونبدأ بالفلاسفة وعلى رأسهم الكندي ، فيلسوف العرب . قال الكندي في كتابه الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ان الله حق ، وليست له حقيقة ، لانه ليس شيئاً من الاشياء الموجودة في هذا العالم ، بل أسمى وأعلى منه . انه خالق العالم وباريه ومبدعه . ثم نفى عنه الصفات التي تطلق على الموجودات الكائنة في هذا العالم .

ليس الله ذا هيولى ، وليس نوعاً حتى تكون له ماهية مركبة من جنس وفصل ، ولا جنساً يتركب من انواع . والله ليس شيئاً من المقولات ، ولا عنصراً ، ولا جنساً ، ولا نوعاً ، ولا شخصاً ، ولا فصلاً ، ولا خاصة ، الى غير ذلك من السلوب التي يعددها الكندي . ولكنه يذكر صفات إيجابية لله ، فهو الواحد الحق الاول المبدع ، الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته الا عاد فدثر .

ويبدأ الفارابي كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة » بالقول في الموجود الاول ، انه سبب لوجود سائر الموجودات ، وأنه بريء من جميع انحاء النقص . ولما كان الفارابي ينظر الى الله على انه « الموجود » فقد وضع الموجود الاول على رأس سلم الموجودات ، وجعل الوجود مراتب متدرجة من الأعلى الى الأدنى ، من الله الموجود الأزلي ، وهو دائم الوجود بذاته وجوهره ، الى آخر درجة في سلم الموجودات وهي الكائنات الهيولانية المركبة من مادة وصورة ، والتي تحدث في الزمان ، ويعتريها الكون والفساد . ولما شرع الفارابي يذكر صفات « الموجود الاول » بدأ بالصفات السلبية ، فقال انه ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ؛ ولا صورة ، وانه مباين بجوهره لكل ما سواه . وبعد ان نفى عنه الضد والشريك والحد ، أثبت له صفات إيجابية فقال انه تعالى عالم وحكيم وحق وحياة وعقل الى غير ذلك .

ويسير ابن سينا على هذا المنهج الفلسفي مـــع شيء من الاختلاف في إثبات وجود الله ، فهو عنده « واجب الوجود » ، وكل ما عداه من الممكنات . وهذا دليل عقلي محض يعتمد على قسمة الموجود الى واجب وممكن ومستحيل ، وواجب الوجود هو العلة الاولى لكل موجـــود ، وله صفات ثبوتية وأخرى سلبية . فمن صفاته الايجابية البساطة والوحدة والكمال والخير المحض ، وانه حق وواحد . ومن صفاته السلبية ، انه لا مثل له ، ولا ندّ له .

ولكن يهمنـــا الاشارة الى فلسفة ابن سينا الاشراقية التي بسطها في كتابه « الاشارات » ، وفيه يسلك طريقاً صوفياً ، يصل فيه الى مشاهدة الله بطريق العرفان العقلي . وهو يسمي الله الخير المحض ، والخير الاول ، ويقول في « رسالة العشق » ما نصه : « والخير الاول ظاهر متجلٍّ لجميع الموجودات . ولو كان ذاته محتجباً عن جميع الموجودات بذاته ، غير متجل لها ، لما عُرف ، ولما نِيلَ منه بتّة . ولو كان ذلك في ذاته بتأثير الغير لوجب ان يكون في ذاته المتعالية عن قبوله الغير تأثير للغير ، وذلك خُلْفٌ . بل ذاته بذاته متجلٍّ . ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه يحتجب . فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص ... » . وقد أوردنا النصّ لمسايرته فلسفة المؤلف الطبيعية التي يذهب فيها الى ان الله موجود في سائر الاشياء ، يتجلى عن طريـــق

الكشف والحدس الصوفي للسالكين طريق العرفان . ولكن ابن سينا يذهب هنا الى ان الله ليس محجوباً ، بل الحجاب في أنفسنا . وهي نظرية يقول بها كثير من المتصوفة ، كابن الفارض مثلاً في تائيته الكبرى ، حين يقول :

وفي الصحو بعد المحو لم أكُ غيرها
وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلّتِ
متى حِلْتُ عن قولي انا هي او أقل
وحاشا لمثـــلي انها فيّ حلّتِ

هناك إذن طريقان نصّ عليهما الفلاسفة الاسلاميون ، احدهما الطريق العقلي والآخر الطريق الذوقي . وطريق الذوق والمشاهدة أوثق . وهذا ما بيَّنه ابن طفيل في قصة حي بن يقظان ، فانه سلك الطريق العقلي اولاً ، فرأى ان هذا العالم لا بد له من موجود فاعل كامل ، وانه بريء عن صفات النقص كلها ، منزه عنها . وكيف لا يكون بريئاً من صفات النقص « وليس معنى النقص الا العدم المحض ، او ما يتعلق بالعدم . وكيف يكون للعدم تعلق او تلبس بمن هو الموجود المحض ، الواجب الوجود بذاته ... فهو الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن ، وهو البهاء ... » . اما الطريق الثاني فهو طريق الصوفية الذي تحصل به المشاهدة الصرفة ، وهو طريـــق « الاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا الى

الموجود الواجب الوجود » . ثم ان حي بن يقظان « لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ، ولم يرَ في الوجود الا الواحد الحي القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله انه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى ... » . بهذا الطريق إذن يشاهد الحق ويفنى فيه . اما بالطريق العقلي ، فانه يجد ان صفات الموجود الاول إما صفات ثبوت وإيجاب ، وإما صفات نفي وسلب . والصفات السلبية ترجع كلها الى التنزه عن الجسمانية ، وعن صفات الاجسام ولواحقها وما يتعلق بها .

٥

ومع ان ابن رشد فيلسوفٌ سائر على نهج المشائية ومفسر لأرسطو يحتذي حذوه ، الا اننا نسلكه في زمرة الفقهاء ورجال الدين ، لأنه وضّح الأدلة القرآنية المستمدة من الشريعة على وجـــود الله ووحدانيته وصفاته ، وذلك في كتابه المسمى « الكشف عن مناهج الأدلة » . وقد استعرض في اول الكتاب الطرق المختلفة التي سار فيهـــا المعتزلة والأشاعرة والحشوية والصوفية لمعرفة الله ، وبيّن زيفها ، ثم قرر الطريق المرسوم في الشرع ، اي ما جاء في القرآن ، وهما دليلان : دليل العناية ودليل الاختراع . وكلاهما يتطلب النظر في الكائنات وتدبرها للوصول منها الى معرفة الصانع الخالق . اما طريق الصوفية فهو تجريد النفس من الشهوات والإقبال بالفكر على طلب الحقيقة

التي تتكشف لهم . غير ان هذا الطريق ليس عاماً عند جميع الناس ، حتى بفرض صحته .

فما هي الصفات التي ينبغي على المسلم ان ينسبها الى الله ؟

انها الاوصاف المصرح بها في القرآن ، وبعضها ثبوتي ، وبعضها سلبي . فالصفات الثبوتية سبع هي : العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام . وقد أنكر ابن رشد على المعتزلة وعلى الاشاعرة البحث في الصفات أهي عين الذات أم زائدة على الذات ، والقول بذلك والبحث فيه بدعة . ونحن نعلم ان موقف المعتزلة والأشاعرة من الصفات إما ان تسلب ، فلا يقال « الله عالم » بل « الله ليس بجاهل » . وإما ان تُجعل الصفات عين الذات ، فالله عالم بعلم ، وعلمه ذاته . وإما ، وهذا هو قول الأشاعرة ، ان تنسب الى الله صفات أزلية مع الذات ، ويعبرون عنها بقولهم : « وله صفات أزلية قائمة بذاته لا هي هو ولا غيره » . أنكر هذه المذاهب كلها لأنها عويصة على الافهام من جهة ، ولأنها تؤدي مع العمق في التحليل الى التشبيه بما يحدث للانسان من معرفة للاشياء التي تنقسم الى ذات وصفات ، والله تعالى منزه عن ذلك لقوله : [ليس كمثله شيء وهو السميع البصير] .

هناك إذن في القرآن صفات سلبية ، وهي صفات تنفي عن الله النقائص ، كالموت والنوم والنسيان . لقوله تعالى : [وتوكّل

على الحي الذي لا يموت] وقوله : [لا تأخذه سنة ولا نوم] ، وقوله: [علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى]. وهذا ما يأخذه ابن رشد من ظاهر الشرع ، ويوجب على المسلمين الاعتقاد به . وبهذا يتضح ان الاسلام يصف الله بصفات سلوب، كما يصفه بصفات ثبوت ، لا كما ذهب المؤلف .

٦

فاذا رحنا نتقصى أمر الصوفية في الاسلام رأينا ثروة من الفكر لا تقل ان لم تزد على ما وُجد عند البراهمة والبوذيين وعند المتصوفة المسيحيين . وقد عرف العرب مذاهب الهند ، ونقلها البيروني في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » ، حيث يقول في استهلال الكتاب : « فأورد كلام الهند على وجهه ، وأضيف اليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم . فان فلاسفتهم ، وان تحروا التحقيق ، فانهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامهم عن رموز نحلتهم ومواضعات ناموسهم . ولا اذكر مع كلامهم كلام غيرهم ، الا ان يكون للصوفية او لأحد اصناف النصارى ، لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتحاد ... ».

فالتصوف ظاهرة عامة ليست مقصورة على الهند او المسيحيين فقط ، بل انه طريق يسلكه بعض الناس ممن يأنس في نفسه الصفاء الذي يجلو مرآة النفس فيرى الله رأي العين ، ويشاهده . فالتصوف تجربة شخصية ، او هو تجربة دينية .

وقد صدق المؤلف حين وازن بين هذه التجربة التي تنتهي بضرب من الكشف والرؤية ، وبين التجربة الجمالية . وصدق كذلك حين قال ان التعبير عن كلا التجربتين لا يمكن ان يكون إلا رمزاً ، وان فائدة الرمز الاستثارة والايحاء وخلق جو يقرب المرء من معرفة هذه الحقيقة الدينية او الجمالية . وهذا موافق لما قرره البيروني فيما نقلناه من اصطناع الرموز ، والتقارب بين الصوفية الهنود او النصارى عندما يصل بهم الأمر الى القول بالحلول او الاتحاد .

والغاية من التصوف الاسلامي معرفة الله . ويسمون هذه المعرفة علم « الأحوال» ، اي الحالات النفسية التي تعتريهم بعد ان يترقوا من الاحكام الشرعية والعمل بالعبادات التي أمر بها الله . ثم ينظر الصوفي في نفسه لمعرفة آفاتها ، وتطهيرها وتزكيتها . ثم يرقى من ذلك الى مراقبة الخواطر ، وتطهير السرائر . قال الكلاباذي في كتابه « التعرّف لمذهب اهل التصوف » : « ثم وراء هذا علوم الخواطر ، وعلوم المشاهدات والمكاشفات، وهي التي تختص بعلم الاشارة ؛ وهو العلم الذي تفردت به الصوفية . وإنما قيل : علم الاشارة ، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الاسرار، لا يمكن العبارة عنها على التحقيق ، بل تُعلَم بالمنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الاحوال ، وحلّ تلك المقامات » .

نحن نرى إذن ان التصوف طريق يتم بالتجربة الشخصية ،

يعجز الصوفي عن وصفه بالعبارة اي بالأقوال ، بل بالاشارة اي بالرمز .

وهناك بعض الصوفية يذهبون الى ان محاولة التعبير عن هذه المشاهدة يعد كفراً ، او على الأقل خطأ ، في حق الله . وهذا كما حكاه الغزالي في « المنقذ من الضلال » من انه طـــاف بجميع المذاهب من فلسفة وكلام وباطنية وانتهى الى ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة . وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصـــوب الطرق ، لان اول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله ، ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية في الله . ومن اول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات ، حتى انهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتاً . « ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال ، الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبر ان يعبر عنها ، الا اشتمل لفظه على خطأ صريح . وعلى الجملة ينتهي الامر الى ُقرْبٍ ، يـــكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول . وكل ذلك خطأ ... » .

ويرجع السر في صعوبة التعبير عن هذه الحقيقة التي يشاهدها الصوفي او تنكشف له ، الى انها من ضرب آخر خلاف كل ما هو موجود في العالم الطبيعي المقيد بالزمان . اما الله ، فانه خارج

عن حدود الزمان ، انه كما ذهب الى ذلك المتكلمون والفلاسفة أزلي ، لا اول له ولا آخر .

وليس لنا ان نختم هذا التقديم قبل ان نذكر كلمة لأبي يزيد البسطامي في تعريف توحيد الشهود الذي هو توحيد الخواص ، من انه : « الخروج من ضيق الحدود الزمانية الى سعة فناء السرمدية » .

احمد فؤاد الاهواني

تصدير

لئن يكن هذا الكتاب محاولةً أريد بها إبراز الطبيعة الاساسية للدين ، إلّا انه في الوقت نفسه دراسة ترمي الى معالجة المشكلة الروحية الكبرى للعالم الحديث : ألا وهي مشكلة الصراع بين الدين من جهة ، وفلسفة المذهب الطبيعي المتضمَّنة في العلم من جهة اخرى . ولقد جرت العادة على اعتبار الصراع القائم بين العلم والدين تعبيراً عن قيـــام تعارض بين بعض المكتشفات العلمية وبعض المعتقدات الدينية ، كالتعارض القائم – مثلاً – بين نظرية « التطور » والقول بـ « الخلق الخاص » للانسان ؛ او كالتناقض القائم بين علم طبقات الارض والفصول الاولى من سفر التكوين ؛ او كالخلاف الناشب بين نقد الكتاب المقدس وما جاء فيه من وحي . وحينما يُقال – كما هو الحاصل اليوم في معظم الاحيان – إنّ معركة العلم والدين قد اصبحت الآن في خبر كان ، فالمقصود في الظاهر من هذا القول انما هو الاشارة الى ان امثال هذه المناقشات قد اصبحت في معظمها الآن – لحسن الحظ – نَسْياً منسيّاً . ولكنّ النزاع الحقيقيّ – الذي لم ينتهِ بَعْدُ – لم يَدُرْ في يوم من الايام حول أمثال هذه المسائل ، ذلك أنّ النزاع الذي نشب ولا يزال ناشباً اعمق

من ذلك بكثير . والحق أنه يدور حول التعارض القائم بين نظرتين عامتين الى العالم هما على اشد ما يكون الخلاف . والنظرة الاولى منهما انما هي تلك التي ترى في العالم نظاماً اخلاقياً إلهياً ، تسيطر عليه – في خاتمة المطاف – بعض القوى الروحية ، بينما النظرة الثانية منهما – وهي النظرة المستمدة من العلم، وان كانت لا تُعَدّ هي نفسها جزءاً من اي علم – انما هي تلك التي تنظر الى العالم على انه محكوم تماماً بقوانين وقوى طبيعية عمياء ، أعني بقوى غير مكترثة كليةً بأية مثـــل عليا اخلاقية وروحية . وهذا الصراع الذي يرجع – بالنسبة الى العالم الحديث – الى عهد نيوتن ، لا يزال قائماً على قدم وساق ، ولا يزال بعيداً عن ان يكون قد حُلّ على النحو المرضيّ . وليس اغرق في الوهم من الزعم بأنّ الفيزياء الحديثة القائمة في الوقت الحاضر قد استطاعت ان تلقي ايّ ضوء على هذا الصراع . واما اول مفكر عظيم في العالم الحديث استطاع ان يفهم المعنى الحقيقي لهذا الصراع فهو عمانوئيل كانْـط الذي كانت فلسفته – على الاقل في جانب واحد من جوانبها العديدة – محاولة من اجل الاهتداء الى ضرب من التوافق او التصالح . ولم يُضيّع كانْـط وقته في دراسة الجوانب السطحية للمشكلة ، بل هو قد مضى قُدماً نحو الجذر الحقيقي للموضوع ، الا وهو مشكلة التعارض بين نظرتين مختلفتين الى العالم . ولكنْ ، ما كاد الموتُ يطوي كانْـط ، حتى عاد رجال اللاهوت وخصومهم الى التناحر حول بعض المسائل ، كمسألة المعجزات او مسألة عمر الارض . وهذا الكتاب الذي نتقدم به

يدين بالكثير لكانط ، ولكن الحـــل الذي يقدمه يختلف عن حلّه .

ان الحل الذي نقدمه ليس، بطبيعة الحال، حلاً جديداً: بمعنى انه لا ينتمي اصلاً الى اي طراز معروف او نموذج سابق من نماذج التفكير الديني الفلسفي . ولو كان كذلك ، لكان حظه من الصدق حظاً ضئيلاً . وانما الفكرة الاساسية التي يحاول هذا الحلّ ايضاحها ، بطريقة قد تكون جديدة بعض الشيء ، هي الفكرة القائلة بأن التفكير الديني كله ، وكذلك اللغة الدينية بأسرها ، يسودهما من اولها الى آخرها الطابع الرمزيّ . وربما كانت هذه النظرة قديمة قدم الدين نفسه ، ولكنها قد اصبحت اليوم شائعة مثلاً في كل اعمـــال الاستاذ تليتش Tillich . ولو رجعنا الى عصور سابقة ، لوجدناها عند شليرماخر ، بل حتى — فيما أعتقد — لدى عمدة السلف الكاثوليكي : القديس توما الاكويني .

وقد يكون لزاماً عليّ ان اقول هنا شيئاً عن علاقة هذا الكتاب بمقالٍ سابق نشرته في عدد ايلول (سبتمبر) سنة ١٩٤٧ من مجلة «اطلانطيك الشهرية» Atlantic Monthly تحت عنوان : «الانسان في وجه الظلام» . والحق ان ذلك المقال قد استهدف لهجمات عنيفة ، بدعوى انه مقال إلحاديّ — وان كنتُ أوثر ان أقول عنه انه كان بمثابة تأييد للفلسفة الطبيعية — في حين ان كتابي هذا دفاع عن الدين. وهنا قد يُثار السؤال : كيف يكون

ذلك ممكناً ؟ وليس يعنيني في كثير ان ادافع عن اتساقي مع نفسي — فانه ليس من الجريمة في شيء ان يغير المرء رأيه — ولكنّ الواقع ان مثل هذا التناقض — بمقدار ما يوجد منه — انما هو اقل بكثير مما قد يبدو لاول وهلة. والحق انني لا اتراجع في هذا الكتاب عن الفلسفة الطبيعية قيد انملة ، بـــل — على العكس — انني أعيد تأكيدها بأسرها ، ولكنني احاول ان اضيف اليها ذلك النصف الآخر من الحقيقة الذي اصبحتُ اعتقد اليوم ان الفلسفة الطبيعية قد اغفلته . امّا كيف يمكن ان تكون الفلسفة الطبيعية والدين — او إنْ شئت فقل : الالحاد والتأليه — واجهتين لحقيقة واحدة ، فهذه مسألة لا تختلف كثيراً عن قولنا : كيف يمكن ان يكون الله موجوداً ولا موجوداً في آن واحـــد ؛ الامر الذي نادت به معظم النظرات الدينية والصوفية القديمة ، او كيف يمكن ان يكون الله هو الـ « نعم الازلية » والـ « لا الازلية » في آن واحـــد ، كما اكد بوهمه * Boëhme . وليست محاولة حل هذه المشكلة — بالقدر الذي يستطيعه العقل البشري — سوى احدى المهام الرئيسية التي يرمي اليها هذا الكتاب . ومن هنا فانني لا املك سوى إحالة القارىء

---

* يعقوب بوهمه (١٥٧٥ — ١٦٢٤) صوفي ولاهوتي الماني ، ذهب الى انّ « جميع الاشياء تقوم على نعم ولا » وقد أثر في الفلاسفة الرومانسيين مثل شلنج وشوبنهور ونيتشه ، وكذلك في كثير من اللاهوتيين المعاصرين .

(المترجم)

الى صلب هذا الكتاب من اجل الوقوف على المزيد من الايضاحات حول هذا الموضوع .

امّا بعد كانسْط ، فانني أدين لكتاب رودلف أوتو المسمّى : «فكرة القُدْسيّ »* بأكثر مما أدين لاي كتاب آخر. وقد تأثرت ايضاً بكتاب اوروبندو المسمّى : « الحياة الإلهية » ** ، فضلاً عن انني أدين للاستاذ ولتر كوفمان بالاشارات الواردة في الفصل الثـــاني الى التصوف اليهودي ، كما أدين للسيد فضل شهادي بالاشارات الواردة الى التصوف الاسلامي . وهناك ديون اخرى كثيرة أدين بها لآخرين ، ولكنها من الكثرة بحيث لا استطيع ان انصّ عليها في هذا المقام . وقد اعترفت بالبعض منها في صلب الكتاب ، واما الباقي – وهو الاكثر – فإنه سوف يكون بيّناً للقارىء نفسه .

واما النص الذي استشهدتُ به من قصائد ت. س. إليوت المسمّاة بـِ « الرباعيّات » Four Quartets في الفصل الخامس ، فإنه بإذن من الناشر هاركورت وبريس .

ولتر ستيس

برنستون
تشرين الثاني (نوفبر) سنة ١٩٥١

---

* Rudolph Otto, «The Idea of the Holy».

** Aurobindo, «The Life Divine».

الفصل الأول

ما الدّين

يقول وايتهد : « انّ الدين عيانٌ لشيء يقوم فيما وراء المجرى العابر للاشياء المباشرة ، او خلف هذا المجرى ، او في باطنه ؛ شيءٌ حقيقي ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق ؛ شيءٌ هو بمثابة إمكانية بعيدة ، ولكنه في الوقت نفسه اعظم الحقائق الراهنة ؛ شيءٌ يخلع معنى على كل ما من شأنه ان ينقضي ويزول ، ولكنه مع ذلك ينِدُّ عن كل فهم ؛ شيءٌ يُعَدّ امتلاكه بمثابة الخير الاقصى ، ولكنه في الآن نفسه عَصِيّ بعيد المنال ؛ شيءٌ هو المثل الاعلى النهائي ، ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه »[١] .

انّ هذه الكلمات – كما هو واضح – إنما تعبّر عن حَدْس مباشر للكاتب . وهي تنبع من خبرتـــه الدينية الخاصة ،

---

١ – A. N. Whitehead, « Science and the Modern World », chapter 12.

فلستثيرنا – نحن الذين نطالعها – حتى الاعماق . وما يقوله وايتهد ليس نسخة باهتة ممّا سبق لشخص آخر ان شعر به ، او فكـّر فيه ، او شاهده ، كما هو الحال بالنسبة الى الغالبية العظمى من أقاويل الناس الاتقياء : أعني تلك « الإكليشيهات » المبتذلة البالية ، التي أفسدها الترديد الببغاويّ المتكرر ، وان كانت هـــذه الاقاويل نفسها – وهي الاشياء المسكينة التي فارقتها الحياة – قد تبعث يوماً جديدة" حافلة بكل نضارتها من نفس بشرية حية . والواقع اننا نلمح هنا وهناك – وسط التلال القفرة التي تحفل بها الخبرة البشرية – ينابيع ثرة وآباراً اصلية يتدفـّق منها « الحدْس الديني » . وهذه الينابيع والآبار هي المصادر الاصلية لكل دين . وهي ليست في حاجة دائماً الى ان تكون على قدر كبير من العظمة ، فقـــد تكون مجرد جداول صغيرة متواضعة للوجدان ، او قد تولـّد انهاراً كبرى دائبة التجدد تظل تتدفق عبر الاجيال . ولكنها – كبيرة كانت ام صغيرة – تحمل دائماً طابع اصالتها . وهي ليست في ادنى حاجة الى دليل خارجي او الى تبرير ، بل الواقع انها غير قابلة لذلك أصلاً . والحق اننا لا نعرفها إلّا لان الإله الباطن فينا قد نطق بها ، فما ان سمعنا صوت الله في الآخر ، حتى بادرنا الى الاستجابة له . ولا ريب ، فان الاعماق تنادي الاعماق .

وإنّ كلمات وايتهد هنا لهي من هذا القبيل .

ولنلاحظ بادىء ذي بدء ما في هذه الكلمات من مفارقات :

فهي تنسب الى ذلك «الشيء» الذي تتحدث عنه صفات متعارضة لا تكاد تنطوي على أي تجنب – ان كان ثمة تجنب على الإطلاق – لتصادم التناقض الواضح الصريح . وكل عبارة انما هي بمثابة توازن بين صفتين متناقضتين من هذا القبيل . والمعنى الذي يُستخلص من كل هذه العبارات هو ان المفارقة والتناقض انما يكمنان في صميم ماهية ذلك « الشيء » نفسه .

ولنلاحظ ايضاً الالفاظ الاخيرة في عبارة وايتهد . انّ ذلك « الشيء » الذي ينشده الانسان بوصفه مثله الاعلى النهائي انما هو « مطلب لا رجاء فيه » . ولسنا هنا بإزاء تعبيرٍ قد أُرسل على عــلّاته ، او ضربٍ من المبالغة في القول ، او استعمالٍ مائع للالفاظ ، بل اننا هنا لسنا في ميدان بلاغة او فصاحة على الاطلاق . ولو انّ هذه العبارة وردت في بداية النص ، لخف وقعها وضاع تأثيرها من خلال ما تلاها من عبارات ، ولكنها جاءت في النهاية فكانت بمثابة النغمة الختامية او الكلمة الاخيرة.

وليس من العسير ان يتبين المرء السبب في ذلك : فانّ الدين انما هو تعطش النفس الى المستحيل ؛ الى ما هو بعيد المنال ؛ الى ما يفوق التصوّر . وليس هذا مجرّد عَرَضٍ تلبّس بالدين ، او مجرّد حَدَثٍ سيىء او نكبة عارضة نزلت به في ساح العالم ، وانما هو منه بمثابة الماهية ، وهو في الوقت نفسه سرّ مجده . والحق ان هذا هو ما يَعنيه الدين . فالحافز الديني الموجود لدى البشر انما هو تعطش الى المستحيل ، الى ما هو بعيد المنال ، الى

ما لا سبيل لتصوّره — او هو على الاقل تعطش الى ما يمثل هذه الامور في عالم الزمان . وأي امر ادنى من ذلك ، لن يكون من الدين في شيء ، ولو انه قد يكون امراً جديراً بالإعجاب كالأخلاق مثلاً . ولكن ، لا يقعن في ظن احد ان هذا من شأنه ان يجعل من الدين ضرباً من الحمق الذي لا يليق إلّا بالمجانين ، وان كان الانسان المتديّن — من وجهة نظر العالم — انما هو بالفعل رجلٌ مجنون ! والحق ان هذا الحافز — سواء ألحقناه بالجنون ام لا — انما يكمن في اعمق اعماق كل قلب بشريّ ، بل هو يدخل في صميم ماهية الانسان ، مثله في ذلك مثل العقل سواء بسواء .

انّ الدين ينشد اللامتناهي ؛ واللامتناهي بحكم تعريفه مستحيلٌ ، او بعيد المنال . فهو اذن ، بحكم تعريفه ، ما لا سبيل الى بلوغه ابداً .

والدين ايضاً ينشد النور . ولكنه نورٌ لا يمكن العثور عليه في اي مكان او في اي زمان . انه ليس موجوداً في اي مكان ؛ او هو النور الذي لا وجود له اصلاً في عالم المكان . انه « النور الذي لم يكن قط ، لا فوق البحر ولا على الارض » انه لم يوجد قط ، ولن يوجد قط ، حتى ولا في الآماد اللامتناهية للزمان المستقبل ! ان النور غير موجود ، على حدّ قول الشاعر نفسه ، ولكن من المؤكد مع ذلك انه النور الاعظم الذي يضيء ارجاء العالم . وهذا ايضاً مما تضمنه قول الشاعر .

ان الدين هو النزوع نحو قطع العلائق مع الكينونة والوجود معاً، او هو الرغبة في تجاوز الوجود نحو ذلك العدم الذي يكمن فيه النور الاعظم . انه الرغبة في التحرر تماماً من اغـــلال الكينونة . والحق ان كل كينونة انما هي قيد ، ان لم نقل بأن الوجود نفسه قيد . فليس وجودك سوى ارتباطك بما انت كائنه ، او تقيّدك بصميم كينونتك . واما الدين فهو التعطش الى اللاوجود الذي هو مع ذلك موجود !

وقد يحدث احياناً – عند سماع الانسان للموسيقى – ان يشعر المرء بأنه قد وصل الى حدّ الفرار من قضبان سجن الوجود، وكأنما هو قد تحرر من الكون بأسره . وهنا ينشأ لدى المرء الاحساس بأنه قد اصبح قاب قوسين او ادنى من الهدف ، وان الحدّ النهائي للكون قد اخذ يتصدّع ، وانه سوف يتحطم في اللحظة التالية ، وعندئذ سرعان ما تنطلق النفس حرة في اجواء اللانهائية . ولكنّ الهدف يظل مع ذلك بعيد المنال : لانه في صميمه ذلك « المستحيل » الذي لا سبيل الى التحدث عنه او الوصول اليه او العمل على تصوّره ! ومن هنا فانه لا يبقى لدى الانسان سوى الاحساس بأنه قد ارتد من جديد الى الزمان . لقد كان الهدف بمثابة ومضة سريعة خاطفة ، او هو قد كان موضوعاً لإحساس ، ولكنه لم يلبث ان اختفى !

قـــد يفضل شيء على شيء آخر . فالذهب مثلاً قد يكون

افضل من الصلصال ، والشعر قد يكون افضل من دق المسامير ؛ وهذا المكان قد يكون اعظم ترويحاً للنفس من ذاك ، وهـــذا الزمان قد يكون اسعد من ذاك ؛ والوجود بأسره ينطوي على سلّم متفاوت الدرجات من الاحسن الى الاسوأ . ولكن هذه النسبية عينها هي السبب في ان موجوداً ما ، او زماناً ما ، او مكاناً ما ، لا يمكن ان يشبع ما لدينا من نهم الى اقصى حدّ . والحق ان الموجودات جميعاً مصابة بداء واحد ، ألا وهو داء الوجود . واذا كان امتلاكك لبلية صغيرة لا يمكن مطلقاً ان يروي ما لديك من ظمأ ميتافيزيقيٍّ وديني ، فان استحواذك على الكواكب جميعاً لن يضمن لك ايضاً ايّ ارتواء ! واذا كانت حياتنا على هذه الارض سبعين عاماً ، هيهات ان تروي فينا هذا الظمأ ، فان الحياة في جنة الى امـــدٍ لا نهاية له ، لن تكون هي الكفيلة بإروائه ! اذ كيف يتسنى لك بلوغ غايتك بمجرد العمل على زيادة حجم الاشياء او طولها او سمتها او كثافتها ، او بمجرد النجاح في زيادةِ حظلك من هذا الشيء او ذاك ؟ انك مهما تفعل ، فان الاشياء ستظل دائماً هي « هذا » او « ذاك » . وليس داء الوجود سوى كون الشيء « هذا » او « ذاك » .

الحق انه طالما كان في حياتك نور ، فان النور لم يَبزُغ بعد . ان في حياتك قدراً كبيراً من الظلام ، ولا بد لك من التسليم بهذا القدر . ولكنك تظن انه اذا كان هذا الشيء ، او هذا المكان ، او هذا الزمان ، او هذه الخبرة ، كل اولئك متصفاً بالظلام ،

الّا ان ذاك الشيء ، او ذاك المكان ، او ذاك الزمان ، او تلك الخبرة ، يتصف ، او سوف يتصف بالنور . ولكنّ هذا الذي تظنه انما هو الوهم الكبير . فان عليك ان ترى ان كل الاشياء ، وجميع الامكنة ، وكافة الازمنة ، وسائر الخبرات ، انما هي مظلمة على حدّ سواء . بل ان عليك ان ترى ان النجوم جميعاً متشحة بالسواد . ولن ينبلج النور إلّا من هذا الظلام الشامل .

ان الدين هو هذا النهم الذي هيهات لأي وجود ، ماضياً كان ام حاضراً ام مستقبلاً ، بل هيهات لاي وجود فعليّ او لأي وجود ممكن ، في هذا العالم او في اي عالم آخر ، على الارض او فوق السحب والنجوم ، مادياً كان ام نفسياً ام روحياً ؛ نقول هيهات له ان يشبعه . اجل ، فان كل ما هو كائن ، وكل ما يمكن ان يكون ، لا بدّ بالضرورة من ان يجيء حاملاً لعنة « الفرق » بوصفه « هذا » او « ذاك » .

ليس ما ذكرناه تفكيراً جديداً ، بل هو ما تردّد على ألسنة المتديّنين من البشر في كل حين . ان الموجود الاسمى — في نظر القديس نارادا Narada — قد منحه كل ما يصبو اليه قلبه من نعم : جميع نعم الحياة من الثروة والصحة واللذة والابناء الابطال . ولكنّ نارادا يقول : « ان هذا ، وهذا على وجه التحديد ، انما هو ما ارغب في التخلص منه ، والعمل على تجاوزه » . صحيحٌ ان الاشياء التي يدور حولها الحديث هنا — سواء أكانت هي الصحة ام الثراء ام الابناء الابطال انفسهم —

انما هي ما اصطلحنا على تسميته باسم الامور الدنيوية او الاشياء المادية ، ولكنّ كل هذه ليست سوى امور رمزية : فهي تشير الى الاشياء جميعاً مهما يكن نوعها ، مادية كانت ام غير مادية ، او هي تشير – على الاقل – الى كافة الاشياء التي يمكن ان يكون لها وجود في ترتيب الزمان ، سواء أكان ذلك في الزمان السابق للموت ام في الزمان اللاحق له .

حقاً ان البسطاء من المتديّنين قـــد تصوّروا هدفهم على انه حالة من البقاء المستمر فيما وراء القبر ، مصحوبة بفيض من الاشياء السارة والخبرات السعيدة . ولكن من الواضح ان امثال هذه الاشياء السارة والخبرات السعيدة لم تكن سوى مجرد امور رمزية ، كما ان السموات السعيدة المتضمنة لامثال تلك الاشياء انما تحمل طابع الاسطورة . فليست هذه الاشياء – بالنسبة الى العقل البشري الذي تكبّله قيودُ خياله الضيّق – سوى رموز تمثل الهدف وتقوم مقامه . وليس في استطاعة المرء ان يتصور ما لا سبيل الى تصوّره ، فلا جَرَم ان نراه يضع مكان تلك الحقيقة التي لا سبيل الى تصورها ، ما يرقى اليه خياله من اسباب المسرّات : وهكذا تحدث البعض عن الخمر والحُور لان خيالهم كان مقصوراً على امثال تلك الامور ، بينما راح الآخرون يتحدثون عن المحبة ، والطيبة ، وعذوبة الحياة الروحية ، لان مزاجهم كان اقل ماديّة ، ولكنّ ، لو قُدّر لامثال تلك الموجودات والملذات – مادية كانت ام روحية – ان تتوافر بالفعل ، وان تكون موضوعاً

لاستمتاع حقيقيّ في صميم الحاضر ، لما تردّد القديس في إدانتها ، مثلها في ذلك مثل سائر الملذات الارضية . وذلك لانها عندئذ ما كانت لتنجو من لعنة الاشياء الموجودة، وظلمتها ، ودائها العَيَاء، على اعتبار انها لا بد من ان تكون « هذا » او « ذاك » . وهذا هو السبب في اننا لا نستطيع ان نتصور سعادة جزئية ، او لذة خاصة ، او غبطة معينة ، لا تكون في يوم ما مثاراً للتقزُّز ، او — ان شئنا الصراحة التامة — لا تفضي في خاتمة المطاف الى الملل او السأم .

ان الاوبانيشاد القديمة لتقول : « ان النعيم المقيم لا يتوافر الا في اللامتناهي ، واما في المتناهي فليس هناك من نعيم مقيم »[1]. وقد نميل الى الظن بأن هذا القول انما هو قطعة من البلاغة ، او على الاقل ضرب من المبالغة . والحق انه ليس من الصحيح على الاطلاق ان يُقال انه ليس في المتناهي اية سعادة كائنة ما كانت. واذا كان القديس او رجل الاخلاق هو بلا شك على حق حين يتحدث باحتقار عن لذات الحسّ الخالصة ، فإن هذا لا يمنعنا من التساؤل : أليست هناك اذن أية غبطة في الحياة ؟ ما القول في حب الرجل للمرأة ، وحب الوالدين لابنائهم ؟ وما القول في عذوبة الازهار ، وزرقة السماء ، ونور الشمس ؟ ألَيس من الخطأ الفادح ان يقال انه ليس ثمة نعيم في كل هذه الامور ؟ ومع

---

١ — شاندوجيا أوبانيشاد Chandogya Upanishad .

ذلك فانها جميعاً متناهية ، او هكذا نقول ... ولكن فاتنا ان صاحب هذا البيت من الشعر انما يتحدث عن شيء آخر مختلف كل الاختلاف عما يجول بأذهاننا ، لانه انما يتحدث عن النعيم الاقصى الذي تجده النفس في الله ، اعني عن الاشباع النهائي للنهم الديني . وقد نتوهم ان هذه الغبطة القصوى لا تختلف الا من حيث الدرجة عن الخبرات السعيدة السارة التي حصّلناها في حياتنا . ولكن الحقيقة ان الاختلاف بينهما انما هو اختلاف في النوع . والواقع ان المسرّات جميعاً ، سواء أكانت مسرات الحياة الدنيا ، ام مسرّات اي فردوس مُتَصَوَّر – مع العلم بأننا لا نستطيع ان نتصوّر هذا الفردوس الا باعتباره مجرد امتدادٍ هانىء سعيد لحياتنا في الزمان – لا يمكن ان تكون من نفس مرتبة تلك الغبطة القصوى. وانه لفي استطاعتنا ان نتخيل ما طاب لنا من خبرات سارة ، وما راق لنا من تجارب صوفية حافلة بالانجذاب ، كما أنّ في استطاعتنا ان نفترض ان نعيم النجاة سوف يكون شيئاً من هذا القبيل ، وان يكن بالضرورة اكثر غبطة واكبر بهجةً ، او هو قد يكون على هذه الصورة ولكن مضاعفة ملايين المرات ! ... بيد ان كل هذا باطل لا طائل تحته ولا جدوى منه . ولو وضعنا اكواماً فوق اكوام من الملذات الدنيوية ، ما استطعنا ان نقترب قيد انملة من ذلك النعيم المقيم الذي هو الغاية النهائية . والسبب في ذلك اننا هنا بإزاء أمرين مختلفين ينتميان الى نظامين مختلفين : فالاول منهما – مهما تكن عظمته – انما ينتسب الى نظام الزمان، بينما الثاني منهما انما ينتمي

الى نظام السرمدية . وتبعاً لذلك فان كل الملذات الزمانية التي نكوّمها بعضها فوق بعض لتكون بمثابة مَدَدٍ يأخذ بيد مخيلتنا ، لا تزيد عن كونها مجرد امور رمزية ، كما ان التصوّرات التي نكوّنها لانفسنا عن السموات المقبلة ليست سوى مجرد اساطير .

من اجل ذلك كان على النفس المتديّنة ان تخلّف وراء ظهرها كافة الاشياء والموجودات ، بما في ذلك ذاتها . ان عليها ان تنتقل من الوجود الى العدم ، ولكن لا بدّ لها من ان تظل موجودة في صميم ذلك العدم . وتبعاً لذلك فان ما تنشده انما هو الموجود الذي هو في الوقت نفسه لا موجود . والله – الذي هو القوت الوحيد الكفيل باشباع نهمها – انما هو هذا الموجود الذي هو في الآن نفسه لا موجود . فهل يكون هذا مجرد تناقض ؟ اجل ، ولكن البشر قد وجدوا دائماً في سعيهم نحو « الموجود الاقصى » أنّ التناقض والمفارقة يحيطان بهم من كل صوب . ألم نتبين من خلال كلمات وايتهد التي افتتحنا بها هذا الفصل ، ان التناقض والمفارقة يكمنان في صميم الاشياء ؟ وهل هناك تناقض اعظم مما نلتقي به – اذا كان لنا ان نسوق اوضح مثال من صميم اللاهوت التقليديّ – في مذهب التثليث ؟ ان هذا المذهب ايضاً ليعلن هو الآخر في كلمات لا تحتمل الخطأ ان هناك تناقضاً في صميم « الموجود الاسمى » . ولكنّ من طبيعة الذهن المتعقّل الا يقبل الامور على هذا النحو ، لانه لا بد ان يجد نفسه مضطراً

الى العمل على كشف النقاب عن «السر» النهائي، سواء أكان ذلك بأن يخلع عليه طابعاً منطقياً، ام بأن يحيله الى مقولتَي الـ «هذا» والـ «ذاك». او هو – على اقل تقدير – قد يُحاول التخفيف من حدة الإشكال، حتى يبدو الامر كما لو كان من قبيل «الادراك الفطري»، فيكون في الامكان ابتلاعه دون كبير عناء! بيد ان كبار علماء اللاهوت كانوا ادرى بالامر، لانهم قد اتخـــذوا من مذهب التثليث الذي ينطوي على تناقض ذاتي، وسيلةً للالقاء بالسرّ الإلهي في وجوه الناس دون ادنى مواربة! وسنرى فيما بعد كيف ان شتى المحاولات التي تُبْذَل من اجل جعل الدين امراً عقلياً او منطقياً صرفاً، ليست مجرد محاولات سطحية ضحلة فحسب، وانما هي ايضاً محاولات – ان قُدّر لها النجاح – فستكون هي الكفيلة بالقضاء على الدين. والحق انه إما ان يكون الله سراً، وإما الا يكون شيئاً على الاطلاق.

الفصل الثاني

الألوهية السلبية

الله اذن موجود ولا موجود في آن واحد . ولكننا لو تركنا الوجود جانباً ، لكي ننظر الى اللاوجود على حدة ، لألفينا انّ القول بأن « الله هو اللاوجود او اللاشيء » انما يرنّ في الآذان رنين العبارة القائلة بأنه « ليس ثمة إله » ، وكأنما هذا القول اشبه ما يكون بالالحاد . ومع ذلك ، فانّ القول بأن الله عدم انما هو نغمة متكررة طالما ترددت في الكتابات الدينية التي عرفها العالم. ولم يكن هذا القول يجيء دائماً – في تلك الكتابات – مصحوباً مباشرةً بالوصف الايجابي للحقيقة الالهية ، ألا وهو المقابل الضروريّ لذلك الجانب السلبي ، وانما كان يجيء في معظم الاحيان بمفرده ، على صورة سلب خالص. واذا كان من الواجب دائماً عدم التغاضي عن مثل هذا الوصف الايجابي ، الاّ انه قد يكون من حقنا هنا ان نعمد الى دراسة الجانب السلبي من الحقيقة الالهية على حدة ، حتى يتسنى لنا – ان كان ذلك في الامكان – الكشف عن الحدس الديني الكامن في صميم ذلك الجانب السلبيّ

انّ صفة العـــدم التي تـُنـْسَب الى الله لتجد لها تعبيراً في عبارات اخرى تنطوي على هذا المعنى عينه. فالله هو اللاوجود، او العدم، او الفراغ، او الخلاء، او الهاوية. وقد يُستخدم مصطلحا «الصمت» و «الظلام»، باعتبارهما لفظين عدميين يشيران الى انعدام الصوت وانعدام النور، فيكون استخدامهما على سبيل المجاز، للتعبير عن اللاوجود الالهي. وبهذا المعنى يكون الله هو الصمت الاعظم او الظلمة الكبرى.

ولو اننا اعتبرنا المسيحية، واليهودية، والاسلام، والهندوكية، والبوذية، هي وحدها ديانات العالم الكبرى — وان كان من المحتمل ان يكون في هذا الاعتبار ضربٌ من التعسّف — لوجدنا انّ الالوهية السلبية قد تجلت بوضوح في كل من المسيحية، واليهودية، والهندوكية، والبوذية. وأما في الفكر الاسلامي فان هـــذا الجانب السلبي متضمّن على شكل اشارات او تلميحات، دون ان تكون هناك تعبيرات واضحة صريحة عنه. ولكنه مع ذلك موجود بصورة ضمنية *. وأما في الديانة الهندوكية فانه اقوى وأوضح، بينما نجد انه في المسيحية اقل قوة وادنى وضوحاً. وقد قيل ان هذا الجانب السلبي هو في جوهره مذهب هندي، وانه قد تسرّب الى التصوف المسيحي عبر مصادر استمدت وحيهـــا في النهاية من الهند. وقد يكون هناك — تاريخياً —

---

* انظر تعليق الدكتور الاهواني على هذه الناحية في «التقديم».

جانبٌ من الصحة في هذا القول : فانّ من المؤكد انّ الهند قد كانت هي الوطن الاكبر للتصوّر السلبي لله ، وان يكن التصوُّر الايجابي ايضاً قد لقي تمام نموّه هناك . ومن المحتمل ايضاً ان يكون الصوفيون المسيحيون قد استمدوا بعض التأثيرات ، عبر بعض القنوات غير المباشرة ، من مصادر يمكن الارتداد بها في النهاية الى الهند . ولكن الاصول التاريخية والتفسير العلمّي لاي مذهب لا شأن لهما على الاطلاق بمسألتي ضرورته الدينية وحقيقته او صدقه . والرأي عندنا انّ الالوهية السلبية انما هي في الحقيقة عنصر جوهريّ في الوعي الديني المترقّي لدى الانسان . وذلك لاننا سوف نبيّن انّ التصورات الدائرة حول السرّ الالهي ، وحول استحالة ادراك ذاته ، وهي التصورات التي لا تقتصر بأي حال على التقليد الهندي ، ولكنها تمثل بكل تأكيد عناصر ضرورية في صميم الوعي الديني الكامل النمو في كل مكان ، انما هي عملياً معادلة لتصور الالوهية السلبية . والحق ان هـــذا التصور ليس شيئاً آخر سوى التعبير بألفاظ صريحة ، وبلغة الدين ، عما شعر به سائر البشر المفكرون – ولو على الاقـــل بصورة غامضة مبهمة – الا وهو الاحساس بأن في الكون سرّاً نهائياً غامضاً . واذا كان الامر كذلك ، فقد يكون من خطل الرأي ان نقول عن هذا التصور انه تصور هندي على وجه التخصيص. وكل ما يمكن ان يقال في هذا الصدد هو انّ التصور المشار اليه قد وُجد لدى جميع الديانات الكبرى ، ولكنه ظفر بأقوى تعبير عنه في الهند ، بينما لقي في المسيحية واليهودية تعبيراً

اقل شدة ، وان يكن مع ذلك على غاية من التحدُّد ، في حين بقي في الاسلام ماثلاً بصورة ضمنية ، دون ان يكون موضعاً لشرح او توسُّع .

وسوف نبدأ بذكر بعض النماذج القليلة البارزة للتصور السلبي لله ، على نحو ما يبدو في التصوف المسيحي . يقول السيد إكهارت * : « ان الله خاوٍ كما لو كان غير موجود » . ويقول هو نفسه في موضع آخر : « ان عليك ان تحب الله كما هو : اعني باعتباره لا ـ إلهاً، ولا ـ روحاً، ولا ـ شخصاً، ولا ـ صورة »[1]. وقد قيل عن إكهارت نفسه : «ان هذا السيد الحكيم إكهارت يحدثنا عن العدم . وكل من لا يفهم هذا الحديث ، فان النور الالهي لم يشع يوماً في قلبه »[2] . ويسمّي إكهارت ـ في موضع آخر ـ الموجود الالهي باسم « الالوهية الصامتة » و « العدم غير المسمّى » ، و «القفر الساكن »[3]. والملاحظ في التعبير الاخير ان كلمة « السكون » تشير الى انعدام الصوت ، كما ان لفظ « القفر »

---

* يوحنا إكهارت (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧) لاهوتي ، دومينيكي الماني ، واعظ ، صوفي ، علم في باريس وستراسبورج وكولونيا . وهو اكبر صوفي غربي ، اتجهت تعاليمه نحو وحدة الوجود . (المترجم)

١ ـ W. R. Inge, «Christian Mysticism», p. 160.

٢ ـ Rufus Jones, «Studies in Mystical Religion», p. 221.

٣ ـ المرجع السابق : ص ٢٢٦ .

يشير الى انعدام الحياة ، فنحن هنا بازاء تأكيد مجازي للعنصر السلبي . وان إكهارت ليستخدم ايضاً تشبيه الظلام ، فيقول : « ان نهاية الاشياء جميعاً ، انما هي تلك الظلمة الخفية : ظلمة الالوهية السرمدية »[1] .

وأما تاولر * Tauler فانه يصف الله بطريقة مماثلة فيقول انه « الظلمة الالهية » ، و « العدم الذي لا اسم له ولا شكل » ، و « البرية القفراء »[2] . ويتحدث ديونسيوس الاريوباغي عن « الظلمة الالهية» ، كما ينادي بمنهج التجريد الذي ينحصر في سلب سائر الصفات عن الله . واما اوغسطين فانه يؤكد ان الله « لا يوصف على احسن نحوٍ الا عن طريق السلوب » . ويحدثنا العميد إنج عن متصوفة العصور الوسطى وكيف كانوا مستغرقين في الالوهية السلبية ، فيلاحظ انّ ألفاظ « العراء ، والظلام ، والعدم ، والسلبية ، وعدم الانفعال ، وما شاكل ذلك ، كانت تملأ صفحاتهم »[3] . واما في مذهب يعقوب بوهمه ، فان الله هو الـ « لا – الابدية » ، كما انه في الآن نفسه الـ « نعم – الابدية » ،

---

١ – المرجع السابق : ص ٢٢٥ .

* يوحنا تاولر (١٣٠٠ – ١٣٦١) صوفي ، الماني ، دومينيكي ، نشأ في ستراسبورج وتعلم في كولونيا . (المترجم)

٢ – W. R. Inge, op. cit., p. 182.

٣ – المرجع السابق : ص ١١٤ .

وهو بذلك يؤكد في وقت واحد كلاً من المظهر السلبي والمظهر الايجابي لله .

ولما كان الله عدماً ، فقد ترتب على ذلك ألا يكون هو هذا النوع من الوجود ، او ذاك النوع من الوجود . انه ليس بهذا ولا ذاك . وتبعاً لذلك فان شتى التحديدات الخاصة ، سواء أكانت ذات طبيعة مادية ام روحية ، لا بدّ من ان تُسْلَب عن الله ؛ وبالتالي فقد ظهر رأيٌ مؤدّاه انه لا سبيل الى بلوغ الله ، اللهمّ إلا عن طريق عملية استبعاد الصفات . ومعنى هذا ان سبيل النفس الى الله انما هو «الطريق السلبي» via negativa المشهور ، ألا وهو الطريق المنحصر في عملية تجريد شتى الصفات النوعية كائناً ما كان صنفها ، من اجل الوصول الى ذلك العدم الاقصى النهائيّ ، ألا وهو عدم الألوهية . ويقول في ذلك ألبرت الكبير : « إننا حينما نمضي نحو الله بطريق التجريد ، فاننا ننفي عنه بادىء ذي بدء شتى الصفات الجسمية والحسية ، ثم نُتْبعها بالكيفيات المعقولة ، لكي ننكر عليه في خاتمة المطاف ذلك « الوجود » esse ، الذي قد يكون من شأنه ان يستبقيه الى جوار الاشياء المخلوقة » [١] .

واما في التصوف اليهودي ، فان تصور الله باعتباره عدماً ، انما يَلـْقى تعبيراً صريحاً كثير التردُّد . ويحدثنا الاستاذ شوليم

---

١ - Rufus Jones, op. cit., p. 219.

في كتابه « الاتجاهات الكبرى للتصوف اليهودي » فيقول : « ان الله كثيراً ما يوصف على انه العدم الصوفي » [1] ، كما يقرر ان عبارة : « في أعماق عدمه » انما هي تعبير عزيز بصفة خاصة على نفوس القباليين Kabbalists من اليهود في القرن الثالث عشر . وقــد قال احد المتصوفة الحازديين Hasidic : « هناك مَنْ يعبدون الله بعقولهم البشرية ، وهناك مَنْ يحدّقون بأبصارهم في العدم ... وكل من قُدِّرَ له ان يظفر بتلك التجربة السامية ، فانه يفقد الوجود الحقيقي لعقله ؛ ولكنه بمجرد ما يؤوب من مثل هذا التأمل الى العقل مرة ثانية ، فانه سرعان ما يجده حافلاً بالجلال الإلهي ، مفعماً بسيل من السناء الربّاني » [2] .

ويتابع كثير من متصوفة اليهود هذه الفكرة ، فيخلعون على المذهب العاديّ القائل بخلق الله للعالم من العدم معنى خاصاً ، يتصوّرون بمقتضاه العدم الذي خُلِقَ منه العالم على انه كان هو والله شيئاً واحداً . وفي ذلك يقول الاستاذ شوليم : ان المذهب السائد القائل بالخلق من العدم ، « حينما يُنْظَـر اليه في صيغته البسيطة ، انما يقرر ان الله قد خلق العالم من شيء ليس هو الله نفسه ، ولا هـــو اي ضرب من ضروب الوجود ، وانما هو اللاوجود فقط . وان الصوفية ايضاً ليتحدثون عن الخلق من

---

١ – G. G. Scholem, «Major Trends of Jewish Mysticism », p. 5.

٢ – المرجع السابق : ص ٥ .

العدم... ولكن الملاحظ في حالة الصوفية ان هذا اللفظ السلفي عندهم إنما يُخفي وراءه معنىً يختلف اختلافاً بيّناً عن المعنى الاصليّ . وآية ذلك ان هذا « العدم » الذي انبثق منه كل شيء ، ... ليس بأي حال من الاحوال مجرد سلب او نفي ، وإنما هو يبدو لنا نحن فقط وكأنما هو لا يمثل أية صفات، وذلك لانه فوق مستوى عقلنا ومعرفتنا . والحق ان هذا « العدم »... انما هو اشدُّ واقعية الى اقصى حدّ من أيّ شيء واقعيّ آخر . ولن يتأتى للنفس ان تلتقي بالحقيقة الإلهية ، اللهمّ إلا اذا قدّر لها ان تنتزع ذاتها من كل تحديد ، لكي تهبط بنفسها — على حدّ التعبير الصوفي — الى اعماق العدم ... وهذا « العدم » إنما يعني الله نفسه . ... والخلق من العدم انما يعني في نظر الكثير من الصوفية مجرد الخلق من ذات الله »[1] .

فاذا ما انتقلنا الآن الى الهندوكية ، ألفينا لديها ثروة لغوية ضخمة تعبّر عن الطابع السلبي للحقيقة الإلهية . ولعلّ من هذا القبيل مثلاً قول الكاثا اوبانيشاد Katha Upanishad : « ان ذلك الذي استطاع ان يدرك ما هو عديم الصوت ، غير قابل للمس ، خلو من كل صورة ، غير قابل للانحلال ، عديم المذاق ، عديم الرائحة ، سرمدي ، لا بداية له ولا نهاية ... ذلك وحده هو الذي يكون قد تحرّر من مخالب المـــوت » . وليس للإله براهمن أية صفات جسمية . انه « عديم اللون ، عديم المذاق ،

١ — المرجع السابق : ص ٢٥ .

عديم الشكل » . انه « فيما وراء المكان ، وفيما وراء الزمان » [1] ولكن ، ليس في الامـــكان ان تُنسب اليه اية صفات ، سواء أكانت ذهنية ام نفسية . انه « ليس بذهن » [2] mindless كما انه لا شخصيّ تماماً . وليس ثمة صفات ، فيزيائية كانت ام غـــير فيزيائية ، يمكن ان تصدُق عليه . انه وحدة غير متمايزة ، وغير محدَّدة ، « او هو فيما وراء كل علاقة ، عديم السمات ، غير قابل للتعقل ، وكل ما فيه في حالة ثبات » [3] . انه « الذات التي هي فيما وراء الحواس ، والتي هي عديمة الصورة ، ولا سبيـــل الى التعبير عنها ، لانها فيما وراء شتى الصفات » [4] . « وحينما يعرفه المرء بوصفه براهمن اللاموجود ، فانه يستحيل عندئذ الى مجرد لاموجود . وأما اذا عرف المرء ان براهمن موجود، فانه عندئذ يكون معروفاً بوصفـــه الكائن الراقعي في صميم الوجود » [5] . وهذا تحذير ينبّهنا الى ضرورة الانتقال من الألوهية السلبية الى

---

١ – سويتاسفاتارا اوبانيشاد Swetasvatara Upanishad .

٢ – موندا كا اوبانيشاد ، وفي مواضع اخرى . حقاً ان الكلمـــة التي نترجمها هنا بلفظ « ذهن » لا تعادل تماماً اللفظ الموجود عندنا . انها تشير فقط الى بعض الملكات الدُنيا مما نسميه بالذهن . ولكن ليس من شك في ان الوعي الديني الهندوسي يرمي بالفعل الى استبعاد شتى الصفات ، ذهنية كانت ام جسمية ، من طبيعة الإله براهمن .

٣ – ماندوكيا اوبانيشاد Mandukya Upanishad .

٤ – تايتريا اوبانيشاد Taittirya Upanishad .

٥ – المرجع السابق .

الألوهية الايجابية . ولكنه في الوقت نفسه يُبرز أمام انظارنا بكل وضـــوح ذلك الجانب السلبي الذي يجعـل من الله « اللاموجود » . واخيراً نجد ان السويتاسفاتارا اوبانيشاد Swetasvatara Upanishad تعلن ان الله « خلو من الصفات ».

انه عديم الصورة ، عديم السمات ، عديم الصفات . وهذه التعبيرات تعادل القول بأنه عدم محض . وذلك لان ما يوجد انما يوجد من خلال أشكاله، وتحديداته النوعية، وسماته ، وصفاته . وحَسْبنا ان نَسْلب عن اي شيء كل ما له من صفات – سواء أكان هذا الشيء فيزيائياً أم غير فيزيائي – لكي نتحقق من انه لن يبقى منه بعدئذ شيء . ولا جَرَم ، فان موجوداً بلا صفات انما هو في الحقيقة لاموجود .

وأما العبارة الكلاسيكية التي تلخّص كلّ ما مرّ بنا ، فهي ذلـــك البيت المشهور الـوارد في البريهادَرانَيا كا اوبانيشاد Brihadaranayaka Upanishad وغيرها، حيث ترد العبارات الآتية : « ان تلك الذات لا توصف الا بكلمة : لا ، لا ! إنها غير قابلة للتصور ، لان احداً لا يستطيع ان يدركها » [1] . وان قوة هذه الكلمة : « لا ، لا » لهي من الوضوح بمكان . وذلك لانه أياً ما كانت الصفة التي نريد ان ننسبها الى براهمن ، وسواء

---

١ – « لا ، لا » : هذه ترجمة ماكس مولتر . واما المترجمون المحدثون فانهم يترجمونها في العادة بعبارة : « لا هذا ، ولا ذاك » ، والمعنى في الحالتين واحد .

أكانت مادية ام عقلية ، فان الجواب هو دائماً بالسلب (اي بكلمة : لا) . ولا شك ان هذه العبارة — كما رأينا آنفاً — انما تعادل القول بأن براهمن عدم .

وقد سار على هذا النهج ايضاً اكبر تقليد في الهند الفيدانتية Vedantic . فهذا سانكارا Sankara — الفيلسوف الكبير — يكتب في القرن السابع او الثامن بعد الميلاد ، فيتحدث عن «الموجود الاسمى» باعتباره براهمن الذي لا يوصف . ولكن، لما كانت الديانة الهندوكية تعترف بكل من المظهر السلبي والمظهر الايجابي للإله ، ولما كان براهمن « موجوداً» و « لا — موجوداً » في آن واحد ، ولما كان هذا القول يفضي بالضرورة الى تناقض ، فقد حاول سانكارا حلّ هذا التناقض بافتراض وجود براهمانين. فهناك براهمن « الأعلى » الذي هو عديم الصفات ، وبراهمن « الادنى » الذي يملك بعض الصفات . والاول منهما « لاشخصي» تماماً ، بينما الثاني هــــو الإله الشخصيّ الذي تقول به الديانة الشعبية . انه « إشوارا » Ishwara خالق الكون ، واليـــه تـُنـْسـَب شتى الصفات النبيلة المألوفة ، كالخيريّة ، والمحبة ، والقدرة ، والفعل ، والعدل ، وهي الصفات التي درج التفكير العادي في كل مكان على نسبتها الى الموجود الأسمى . وأما في نظر سانكارا ، فان براهمن الذي لا صفات له إنما هو وحده الموجود الاسمى بحقّ ، في حين أن براهمن الادنى الذي يملك بعض الصفات لا يزيد عن كونه اول تجليات ذلك الإله الاسمى .

والحق ان اللغز الاكبر في الشعور الديني بأسره ، انما هو كيف يمكن ان يكون الله في آن واحد « موجوداً » و « لاموجوداً » . وليس من شك في ان من الممكن حل التناقض بفصل إحدى الصفتين المتناقضتين عن الاخرى . اجل، فان الشيء لا يمكن ان يكون في آن واحد مربعاً ومستديراً ، وانما الممكن ان يكون شيء مربعاً ، والآخر مستديراً . وهذا هو الحلّ الذي طبّقه سانكارا على وجود الله ولاوجوده : فقد نسب اللاوجود الى براهمن الأعلى ، بينما نسب الوجود الى براهمن الادنى . ولا مراء في ان هذا الحل انما هو الحلّ الخاطىء : لان الله واحد ، سواءٌ أكان ذلك في نظر الهندوكية ام في نظر المسيحية . الحدْسُ الذي نجده لدى الرجل المتدين انما هو ذلك الذي يرى ان الله في آن واحد « موجود » و « لا — موجود » ، دون ادنى انفصال . وعلى العكس من ذلك ، نجد ان الحل المقترح انما هو حلّ الذهن المتعقل الذي يتطلع الى كشف حجاب السرّ الإلهي ، آملا ان يجعل الحقيقة الدينية مستساغة لدى الذوق الفطري والمنطق .

وانه لأمرٌ طريف له دلالته الى ابعد حد ، انْ نجد السيد إكهارت يصطنع ، في استقلال تام بطبيعة الحال عن سانكارا ، هذا الحلّ عينه . فإكهارت يضع هذين الطابعين المتناقضين : الا وهما الوجود واللاوجود ، في موجودَيْن إلهيّين مختلفين ، ولو انه لا يلبث ان يتحقق — مُسايراً في ذلك التقليد المسيحي

ومذهب التثليث — من انه لا بُدّ لهذين الموجودين — على الرغم من اختلافهما — من ان يكونا واحداً . ويُقيم إكهارت تمييزاً واضحاً بين « الالوهية » و « الله » . ف « الالوهية » عنده تقابل ما سمّاه سانكارا ب « براهمن الاعلى » ، لانه يسمّيها باسم « الخلاء » و « الفراغ » ، و « العدم غير المسمّى » . واما « الله » فانه ينسب اليه الصفات المعتادة كالمحبة ، والعدل ، والقوة . والاثنان عنده واحد : لانه يُوحّد بين « الالوهية » والآب ، وبين « الله » والابن ، في حين نراه يعدّ انبثاق « الله » من « الالوهية » بمثابة « الروح القدس » . ولكن الملاحظ — كما كان الحال عند سانكارا — ان الألوهية الخاوية انما هي عند إكهارت بمثابة الدعامة القصوى للعالم [1] .

ولو اننا نظرنا الى هذا الاتفاق المستقل تماماً بين المسيحيّ والهندوكيّ ، لوجدنا فيه اكبر شاهد او اسطع دليل على ان ديانات العالم الكبرى — مهما يكن من اختلاف مذاهبها حول بعض التفاصيل — انما تنبع من مصدر واحد بعينه ، ألا وهو الوعي الديني الشامل للبشرية ، او الحافز الكلي الصادر عن عيان صوفي واحد بعينه .

واما الديانة البوذية ، فإنها تواجهنا في هذه الدراسة بضرب

---

١ — يجد القارىء مقارنة ضافية بين إكهارت وسانكارا في كتاب :
Rudolph Otto « Mysticism East and West » .
ونحن ندين لهذه الدراسة بالشيء الكثير .

من الإشكال : لانها — على الاقل في صوَرها المتقدمة التي يُوحَّد عادةً بينها وبين البوذية الجنوبية او الهينايانا : — Hinayana انما تُعتبر « إلحادية » ، وبالتالي فانها ، فيما قد يبدو ، لا تنطوي على اية نظرية ، ايجابية كانت ام سلبية ، عن الوجود الإلهي . ولكننا لا نرى في هذا الزعم سوى مجرد اعتراض سطحيٍّ ضحل يُوجَّه الى الرأي الذي نقول بـــه حول توافر « التصور السلبي للألوهية » في تلك الديانة . بيد ان من واجبنا ، قبل ان نعرض لدراسة هذا التصور السلبي ، ان نعمد الى مناقشة ذلـــك الاعتراض .

ان الديانة البوذية ، مَثَلها في ذلـــك مثل المسيحية او الهندوكية ، إنما هي تأويل للخبرة الغيبية او الصوفية . والخبرة الصوفية مِلْكٌ مُشاعٌ للبشرية بأسرها . ولكنْ قد يكون من المبالغة ان نقول إنَّ هذه الخبرة واحدة بعينها بالنسبة الى جميع البشر ، او ان نزعم ان التجربة الباطنية لدى الصوفي البوذي هي بعينها التجربة الباطنية الموجودة لدى الصوفي المسيحيّ . وآية ذلك أنَّ الخبرة الحسية نفسها ، وهي الخبرة التي يرتكز عليها العلم الطبيعي ، بعيدة كل البعد عن ان تكون واحدة بالنسبة الى البشر جميعاً . ومع ذلك ، فقد لا يكون من المبالغة في شيء ان نقول ان الخبرة الصوفية في كل مكان ذات طابع واحديّ ، مثلها في ذلك مثل الخبرة الجمالية التي هي في كل مكان ذات طـــابع واحديّ ايضاً . صحيحٌ ان الفنون الانجليزية ،

والامريكية، والالمانية، والهندية، والصينية ، واليابانية ، مختلفة بطبيعة الحال بعضها عن البعض الآخر ، ولكنّ من المؤكد ان لها جميعاً جذراً واحداً مشتركاً في صميم التجربة الاصلية للجمال ولا يصبح الحسّ الجمالي البشري ، مَثَله في ذلك مَثَل الحسّ الديني البشري ، حساً متمايزاً إلاّ تحت تأثير ظروف التحديد التاريخي ، والحضاري ، والجغرافي . وهناك حالات نادرة تصبح فيها الاختلافات من الضخامة بحيث لا يكاد المرء يتعرف على اوجه الشبه او مظاهر القرابة . وعندئذ قد يجد المقيم في البلد الواحد ان فن البلد الآخر غامض تماماً بالنسبة اليه ، او غير قابل للفهم مطلقاً من جانبه . ولكنّ هذه في الواقع حالات نادرة . وحتى اذا حدثت ، فمن الممكن بقليل من الجهد ان يَنْفذ المرء عبر تلك الحواجز ، لكي يتحقق من ان الروح البشرية الواحدة لا تزال تسري ، على الرغم من كل شيء ، خلال تلك الحدود المقسّمة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول ان الموسيقى الهندية غريبة كل الغرابة على الأذن الغربية . ومع ذلك فانّ في وسع الرجل الغربي ان يتكيف معها ويستريح اليها . والمشاهَد في الغالبية العظمى من الحالات ، انه لا وجود لامثال هذه الصعوبات ، على الرغم من بُعْد الشُقة بين الحضارات التي يكون التفاهم بينها منشوداً . وتبعاً لذلك فانّ التصوير الصيني ، والاواني الخزفية الصينية ، تستثير إعجاب أهل الحساسية من الاوروبيين والامريكيين ، وتروقهم بشكل مباشر . ولا مراء في ان كُلّاً من الشعر الصيني والشعر الياباني انما يبدو لنا نحن ايضاً ذا طابع

شعريّ . ولسنا في حاجة الى المضيّ بعيداً ، وانما حَسْبنا ان نتساءل : كيف قدّر لروايات سوفوكليس واسخيلوس الدرامية ان تعني شيئاً بالنسبة الينا ، لو لم تكن قد استثارت لدينا الاحساس الجمالي الاصليّ نفسه الذي استثارته لدى اليونان ؟ وقد يكون من الحديث المعاد ان نقرر في هذا المقام ان الموسيقى ايضاً لغة كلية شاملة .

وكما هو الحال بالنسبة الى الفن ، فكذلك الحال ايضاً بالنسبة الى الدين : إذْ ليس لدى الانسان سوى روح دينية واحدة ، وان كنا قد نتحدث عن ديانات متعدّدة . ولم تنشأ الديانات المختلفة الا نتيجة لوجود بيئات مختلفة تنوّعت استجاباتها للحساسية الدينية البشرية الاصلية نفسها . وكما أنّ الرجل الغربي المتمتع بحساسية جمالية يستجيب على التوّ لنداء أية لوحة صينية، فكذلك الرجل الغربي المتمتع بحساسية دينية يستجيب على التو للعيان الروحي والانفعال الديني المتضمّنين في الاوبانيشاد .

وان الديانة البوذية — من بعض النواحي — ابعد من الديانة الهندوكية عن العقلية التي تكونت تحت التأثيرات المسيحية (وان كان من الضروريّ التسليم بأن العقلية الهندوكية هي من بعض النواحي — التي لا حاجة بنا الى التعرض لها هنا — اكثر غرابة علينا) . وقد تبدو الاختلافات القائمة بين المسيحية والبوذية لاول وهلة اختلافات شاسعة لا سبيل الى التغلب عليها،

مثلها في ذلك مثل تلك الحالات القائمة في عالم الجمال حيث قد يبدو فن الامة الواحدة لاول وهلة فناً غامضاً مُبهماً بالنسبة الى أمة اخرى. والسبب في ذلك انما هو على وجه التحديد ان البوذية فيما يقال، ولعلّها ان تكون كذلك بمعنى ما من المعاني، «إلحاديّة». وهنا قد نجد انفسنا بازاء حاجز منيع. وسرعان ما يخطر على بالنا هذا السؤال؛ الا وهو كيف يمكن ان تكون البوذية «ديانة» على الاطلاق، وان كنا لا نستطيع ان ننكر انها قد تكون فلسفة. ولهذا السبب فقد ذهب توينبي - وان كنا نلاحظ هنا انه قد عجز عن الفهم، على الرغم من مشاركاته الوجدانية الواسعة العميقة - الى ان البوذية الهينايانا تدخل في باب الفلسفة، وبالتالي فقد انكر عليها اسم الدين، وان كان قد سلّم بأن البوذية الماهايانا هي بمثابة دين، لانها - على طريقتها الخاصة - تأليهية. ولكن الملاحظ في الهند انـــه ليس من المستحيل ان يُعتَبر «الالحاد» ذا طابع ديني عميق، مثله في ذلك مثل «التأليه»، كما انه لا ينظر الى «الالحاد» من جانب الناس المتمسكين بالدين على انه في ذاته عديم الصبغة الروحية. وليس من شك في انه لا بد للرجل الغربي من ان يجد صعوبة كبرى في فهم هذه الحقيقة. والسبب في ذلك انه قد توارث ثقافة يهودية - مسيحية، فهو قـــد ألف التوحيد بين الدين والايمان بالله، فضلاً عن انه قد اعتاد الظن بأنّـه على الرغم من ان الكثير من العقائد الدينية الذائعة قد يكون غير جوهريّ او هامشي بالنسبة الى الدين، الا ان هذا المعتقد وحده (الا

وهو الايمان بالله) جوهريّ على الاطلاق بالنسبة اليه ، نظراً لانه يمثل الحدّ الادنى الذي لا بد منه لقيام نَسَق فكريّ ديني يكون متمايزاً عن اي نَسَقٍ فلسفي . وهو بذلك لا يفطن الى ان ماهية الدين انما تنحصر في « الخبرة » الدينية ، لا في ايّ معتقد كائناً ما كان ، وأن كل ما اصطلحنا على تسميته باسم العقائد او المذاهب الدينية لا يخرج عن كونه نظريات تدور حول الخبرة الدينية .

وقد استطاع رودلف أوتو ، لانه عالم لاهوتي مسيحيّ ، ان يدرك على الوجه الصحيح هذه الوجهة الخاصة من وجهات النظر ، فأثبت بذلك — على الاقل في هذه الناحية بالذات — انه كان أعمق من توينبي . والرأي الذي ذهب اليه اوتّو ان البوذية القديمة كانت تقوم على التجربة الصوفية ، وبالتالي فان من الواجب اعتبارها ديانة لا مجرد فلسفة . ومعنى هذا ان البوذية — مثلها في ذلك مثل المسيحية او الهندوكية — انما هي تأويل للخبرة الصوفية البشرية الواحدية . وعلينا ان نلتمس النظرية التي يفسّر العالم الغربي بمقتضاها هذا الحسّ الديني ، اعني ذلك الحافز او العيان الديني او الصوفي او الغيبيّ الاصليّ المتوفر في كل مكان لدى أفراد الجنس البشري المتمتعين بحظ اكبر من الترقي ، علينا ان نلتمسها في المعتقدات اللاهوتية الغربية . واما النظرية التي يفسّر بمقتضاها العالم البوذي هذا الحس الديني عينه ، اعني ذلك الحافز او العيان الديني او الصوفي او الغيبي البشري الاصليّ

نفسه ، فانها تتمثل في مذاهبها الخاصة التي لا تتضمن مفهوم الله . ومهما بدت لنا هاتان المجموعتان من المذاهب مختلفتين ، فانهما في الحقيقة لا تخرجان عن كونهما نظريتين عقليتين تدوران حول أمر واحد بعينه . وهنا ايضاً قد يكون في وسعنا ان نهيب بتشبيه الفن ، فنقول انه على الرغم من ان ثمة اشكالاً عديدة مختلفة من الفن ، بل نظريات عديدة مختلفة في الفن والجمال ، ومذاهب مختلفة في الفلسفة الجمالية – وهي مذاهب قد لا تقل في تناقضها بعضها مع البعض الآخر عن العقائد الدينية المختلفة – الا ان الفن هو الفن ، والاحساس بالجمال انما هو الاحساس بالجمال . وهكذا الحال ايضاً بالنسبة الى الديانات .

وهناك دلائل كثيرة على أن البوذية فرع من ديانة أصيلة صحيحة ؛ فرعٌ يرتكز على الاحساس الصوفي للانسان ، لا مجرد مجموعة من القضايا العقلية العقيمة . يقول ماكس مولر : « ان الغاية النهائية لليوجا او السانخيا Sankhya ، بل حتى للفيدانتا Vedanta والبوذية ، انها تتحدى دائماً كل وصف . حقاً ان النرفانا اسمٌ وفكرة ، ولكن لا شيء يمكن ان يُحْمَل عليها او ان يُنْسَب اليها . انها ما لا عين رأت ، وما لم يخطر يوماً على قلب بشر » . والحق انه مهما يكن من اختلاف الاثنين ظاهرياً فان مفهوم « النرفانا » انما هو التأويل البوذي لما تسمّيه المسيحية في تأويلها الخاص ، باسم « الله » .

وقد يحسن بنا ، قبل ان نعمد الى توضيح هذه النقطة ، ان

نشير في ايجاز الى مفهوم « الخلاء » او « الخواء » عند الماهايانا : Mahayana او البوذية المتأخرة . وهنا يمكننا ان نورد نصاً من كتاب «الفلسفة البوذية» للاستاذ أ. ب. كيث A. B. Keith، يقول : « حيث إننا هنا لسنا بازاء اية معرفة نسبية ، فقد ترتب على ذلك ان يكون اي تعريف لمـــا هو ليس بكذا ضرباً من المستحيل على وجه الاطلاق . وكذلك ليس أمعن في الخطأ من ان يحاول المرء هنا تطبيق التحديد التجريبي عليها [اي على الحقيقة الالهية] : واما القول بانها خلاء او خواء ، فانه إنما يعني ان ننسب اليها صفة تنتسب الى ظواهر هذا العالم . واما القول بانها موجودة ، فانه قد يوحي بأن لها وجوداً فردياً كوجودنا ، وإنْ كان من شأنه مع ذلك ان يقود الى الوجود الابدي . علينا اذن اما ان نقنع بالصمت ، او ان نتخير الكلمة البسيطة «**لا — كذا**» Suchness او «**لا — كذا**» مـــن الوجود ، وهي فكرة معروفـــة – في صورتها البسيطة – لدى الهينايانا . و « اللا – كذا » انما هي فوق الوجود او اللاوجود ، او فوق الاثنين معاً، او هي لا فوق هذا ولا ذاك . ومن هنا فقد يكون من الايسر التعبير عنها بالالتجاء الى السلب ، كما هو الحال في الاوبانيشاد حيث يقال : « لا هكذا ، ولا هكذا » ، وبالتالي فانه لمن الطبيعي ان يُنْظَر اليها على انها « الخلاء » او «الخواء». ولكن ، حذار من ان نقع في خطأ الظن بأن هذا تعريف صحيح : فان الخواء لا يقل خواء عن اي شيء ايجابي » [1] .

١ – كيث، ص ٢٥٢ . انني لست متأكداً – نظراً لما في هذه العبارة=

ان هذه الفقرة لتنطوي على الكثير من الغموض ، ولكنها توضح لنا – على الاقل – انه من الممكن تأويـــل « الموجود الاسمى » – بمعنى ما من المعاني – على انه الخواء ، او الفراغ ، او العدم . فنحن هنا بازاء المقابل للالوهية السلبية في المسيحية والهندوكية ، وان كان من الممكن ان يُقال انه ليس ثمة شيء « إلهي » في تلك الحقيقة التي ليست بكذا ولا كذا .

وهنا قد يثار اعتراض فيقال ان بلوغ البوذيين من طائفة الماهايانا لتلك النتيجة العدمية لا يتم الا عبر عملية تحليل ارتيابي للعالم الظاهري ، وهو التحليل الذي يحيل العالم الى مظهر او وهم ، لكن لا يلبث ان يعلن انه ليس ثمة حقيقة وراء ذلك الوهم . وتبعاً لذلك فانه ليس هناك ، وفقاً لهذا الرأي ، اية حقيقة قصوى او اي موجود اسمى على الاطلاق . ونحن لا ننكر ان في هذا الاعتراض شيئاً من القوة . ولا ريب ، فان البوذية الماهايانا قد توصلت الى تصوّر الخلاء بطريقة مختلفة تمام الاختلاف عن طريقة إكهارت او حتى الفلاسفة الهندوكيين . وهناك اختلاف شاسع بين القول بأن « الموجود الاقصى عدم » وبين القول بأنه

= من غموض – مما اذا كانت عبارة « الوجود الابدي » eternal existence صحيحة كما وردت في النص ، او ما اذا كانت مجرد تصحيف صوابه « الوجود الخارجي » external existence ، وهو ما قد يستقيم مع السياق على نحو افضل قليلاً . وعلى كل حال ، فان من الواضح هنا أنّ الموجود الاسمى « خلاء » بمعنى او بآخر ...

« ليس ثمة شيء يسمى بالموجود الاقصى » . وقد يقبل إكهارت العبارة الاولى ، ولكنه لا بُدّ من ان يطرح العبارة الثانية . والواقع أنّ العبارة الاولى تتوافق مع حدس دينيّ معيّن ، في حين ان العبارة الثانية تتنافر مع الحسّ الديني . ولكنّ من غير الممكن مع ذلك أنْ يُقال انّ هاتين الفكرتين مختلفتان تمام الاختلاف . وليس يُجْدي في هذا الصدد ان يُقال إنّ الباحث المنطقي قد يجـــد نفسه عاجزاً عن الاهتداء الى اي فارق بين الفكرتين ، لانه مهما يكن من امر عجز الباحث المنطقي ، فان الفارق هو من الوضوح بمكان بالنسبة الى الحسّ الديني . ومع ذلك تتلاقى الآراء المتطرفة . فليست عدمية البوذيّ سوى نسخة شاذة مُحرّفة من الحدْس الديني الصحيح . انها تنطوي على مَسْخ للصورة الاصلية ، ولكنّ احداً لا يستطيع ان يشك في ان هذه الصورة الممسوخة قد اشتُقّت – عبر بعض الوسائط المنحرفة المشوّهة – من الحافز الديني الاصليّ ، مثلها في ذلك مثل اية صورة هزلية مُضْحكة ، فانها لا بد من ان تكون قد صدرت في الاصل عن تقليد لنظرة حقيقية انبعثت من وجهٍ بشريّ .

بيد ان تصوُّر « الحقيقة القصوى » باعتبارها عدماً انمـــا يتبدّى في البوذية على نحو اصدق في عقيدة « النرفانا » . وهنا قد لا تكون بنا حاجة ، بالنظر الى ما نقصد اليه ، الى اقامة أية تفرقة بين « الهينايانا » « والماهايانا » . ومن الممكن القول بصفة عامة ان التصور البوذي للنرفانا انما هو بمثابة الحدّ المقابل لتصور

الله في الديانات التأليهية . ولكن ليس معنى هذا ان يكون التصوران من الناحية العقلية متساويين ، فربما لا يكون بينهما، من حيث هما نظريتان ، اي شيء مشترك . والحق ان الله روح، وهو موجود وجوداً موضوعياً بالنسبة الى المؤمن الذي يتعبد له ، بوصفه متصوّراً — على اقل تقدير — تصوّراً رمزيّاً . واما النرفانا فانها حالة من حالات القديس ، فهي لا تملك مثل هذا الوجود الموضوعي . ولكن، على الرغم من ان الله والنرفانا مختلفان من الناحية التصورية ، الا أنهما يؤديان وظيفة واحدة بعينها بالنسبة الى النفس المتدينة : لانهما يشيران الى الهدف الاقصى للنزوع الديني ، او هما يُشبعان في النفس حنينها الى « ما لا عين رأت ، ولا خطر على قلب بشر » . وليس للنرفانا أية دلالة لاهوتية او ميتافيزيقية : فان بوذا قد ادان كُلاً من علم اللاهوت والميتافيزيقا باعتبارهما عديمي الجدوى تماماً بالنسبة الى الحياة الدينية . وعلى العكس من ذلك ، نجد ان الله في سائر المذاهب التأليهية انما هو التفسير الميتافيزيقي للعالم .

واذا كانت هنالك حقيقة اكثر اهمية هنا من مجرد القول بأن الله والنرفانا يضطلعان بدور واحد بعينه، الا وهو اشباع النزوع الديني، فتلك هي ان لكل من الله والنرفانا جذوراً واحدة بعينها في صميم التجربة الصوفية . ومعنى هذا اننا هنا بازاء نظريتين مختلفتين تدوران حول شيء واحد بعينه ، او نحن بازاء تأويلين عقليين متمايزين لخبرة لا — عقلية اصلية واحدة بعينها . والحق ان

لهذه التجربة «وجودها» : لانها تمثل حدثاً يتحقق في صميم النفس البشرية . ومع ان هذه التجربة في ذاتها بعيدة عن ان تكون عملية او حالة عقلية ، الا ان من شأن العقل البشري الا يتقبل خبرة من اي نوع كائناً ما كان، دون ان يبادر الى تبريرها عقلياً في الحال ، عامداً الى نسجها في شبكة من التصورات والنظريات والبنايات العقلية . وليس التصور الميتافيزيقي لله سوى تلك النظرية المنسوجة فوق الخـــبرة الباطنية في جميع الديانات تقريباً . واما التصور اللّاتأليهي للنرفانا فهو التفسير البوذي لتلك الحقيقة الغيبية ذاتها .

ولو اننا أوغلنا في التحليل الى مستوى أعمق ، لوجدنا ان التطابق بين «الله» و «النرفانا» قـــد يكون اظهر وأوقع . والواقع اننا عندما تحدثنا عن مفهوم او نظرية النرفانا ، فاننا قد استخدمنا بعض الالفاظ بطريقة مفيدة نافعة ، ولكنها ليست – على وجه التحديد – صحيحة صادقة . وآية ذلك ان النرفانا ليست مفهوماً او نظرية تدور حول الخبرة الغيبية ، وانما هي مجرد اسم لتلك الخبرة الغيبية ذاتها . انها الاسم الذي يشير الى تلك التجربة السامية التي يتم فيها تجاوز كل تفرقة بين الذات والموضوع ، والتي يتحقّق فيها بلوغ حالة الصمت الاقصى ، والسلم الاقصى ، والنعيم الاقصى ، والتي قد يتهيّأ للاحياء من البشر تحصيلها بين الحين والآخر في بوارق تلوح ثم تختفي ، وان كان من شأنها ان تدوم الى الابد بالنسبة الى أولئك الذين بلغوا

نهاية الدرب . حقاً انه قد يكون في استطاعتنا – اذا شئنا – ان نقول عن النرفانا انها نظرية او مفهوم ، ولكنّ الحقيقة انها ليست بالفعل كذلك . ولم يعمد بوذا الى نبـــذ الميتافيزيقا الا لانه رفض منذ البداية ان تكون له نظريات ، لان النظريات – في رأيه – لا تعين على بلوغ « النجاة » . وقد وُجدَت في الهند التي عاصرها – كما هو الحال ايضاً في كل عصر وفي شتى البلاد – نظريات متعارضة متناحرة حول طبيعة العالم القصوى. وسرعان ما عمد المتدينون من البشر الى صياغة تجربتهم صياغة تصورية على شكل نظريات ، ولم تلبث هذه البنايات النظرية ان تطايرت شذراً فاستحالت الى الآلاف من النظرات الكونية المتعارضة فيما بينها . وهذه النظرات الكونية قـــد عملت على اشاعة التفرقة بين الناس ، فأصبحت هي نفسها حجر عثرة في سبيل الحياة الدينية . واما الدين – وهو ما لا بد من التمييز بينه وبين النظريات الدائرة حول الدين ، والتي تتكوّن منها المعتقدات المتباينة والفلسفات المتنوعة – فانه واحدٌ بالنسبة الى البشر قاطبة . هذا الى اننا هنا بإزاء الامر الاوحد الذي له اهميته بصدد « النجاة » . واما النظريات فانها لا تخلّص احداً، ولا تهلك احداً . ومعنى هذا ان المهم بالنسبة الى النزوع الديني انما هو الهدف الاقصى ، او التسامي الصوفي الذي لا يوصف ، او حالة النعيم القصوى : وهو ما سمته البوذية باسم النرفانا ، بينما أطلقت عليه المسيحية اسم السماء او الله . فالغاية النهائية الوحيدة انما هي بلوغ تلك الحالة . حقاً ان في الامكان تحديد

الوسائط المؤدية الى تلك الغاية وتفسيرها : لانها قد تكون بالصلاة ، او بالصوم ، او بالتركيز الذهني ، او بالتأمل الروحي ، او بالايمان ، او بالاعمال الصالحة ، او بغير ذلك . ولكنّ ماهية هذه الغاية بالنسبة الى الصياغة النظرية ، وما الذي يمكن معرفته او قوله عنها ، وكيف يمكن تعقلها او تبريرها عقلياً ، وما اذا كانت ذاتية ام موضوعية ، وما اذا كان في الامكان تحويرها بحيث تؤدي الى تفسير عقلي لأصل العالم - هذا كله أمر لا اعتبار له في نظر الرجل المتديّن باعتباره كذلك . والحق ان النظرية البوذية قد شاءت ألا يكون لها نظرية ! ومن هنا فقد كان بوذا يجيب تلاميذه الذين كانوا يلحّون في سؤاله عما اذا كان القديس الذي بلغ بعد الموت حالة النرفانا ، يظل موجوداً ام يكف عن الوجود ؛ نقول انه كان يجيبهم دائماً بالصمت . وذلك لان تقديم اي جواب - في مثل هذه الحالة - ما كان ليعني سوى وضع نظرية !

ولو اننا عمدنا الى مقارنة هذه العبارات بما يمكن قوله في سياق الديانات التأليهية ، كالمسيحية مثلاً ، لخرجنا بالنتيجة التالية ؛ ألا وهي أنه : كما ان النرفانا ليست سوى الخبرة السامية للقديس البوذي ، فان الله لا يخرج عن كونه الخبرة السامية للصوفي المسيحي . والفارق هنا انه على حين ان لدى المسيحي نظرية عن الله ، هي لاهوتـــه الخاص او مذهبه الميتافيزيقي الخاص ، نجد ان البوذي يرفض كل نظرية على الاطلاق . وليس

ادل على صحة القول بأن الله نفسه هو صميم خبرة النفس الصوفية مما طالما ردّدته العبارات الصوفية المألوفة ، مسيحية كانت ام غير مسيحية ، ألا وهو القول بأن من شأن هذه الخبرة ان تعلو بنا فوق كل تمييز بين الذات والموضوع . فليس لدى الصوفي خبرة ، او حتى مجرد عيان مباشر «عن» الله ، لانه لو كان ذلك كذلك ، لاستحال « الله » الى « موضوع » بالنسبة الى النفس ، ولكانت «النفس» في هذه الحالة بمثابة « ذات » . ولكن الملاحظ ان كل تفرقة بين الله والنفس ، او بين موضوع وذات على التعاقب ، انما هي أمر قد تم التخلص منه نهائياً . وآية ذلك ان النفس تنتقل الى صميم الوجود الإلهي ، فتصبح هي الله ، او تكون هي الله . ومثل هذه التجربة انما هي الاصل في قول الهندوكي : « ان ذاك انما هو انت » ، أعني انها الاصل في التوحيد بين براهمن وأتمن Atman ، كما انها في الوقت نفسه الاصل في سائر العبارات المسيحية التي تنطوي على المعنى القائل بأن الله كامن « في قلوب » البشر . فالتجربة الصوفية — سواء أكان ذلك عند المسيحي ام عند الهندوكي — انما هي والله شيء واحد . وقد يكون من الصواب ان يُقال — بمعنى ما من المعاني — ان « الله » — مثله في ذلك مثل النرفانا — إنما هو الاسم الذي يُطلق على تلك التجربة ، وكأننا هنا بإزاء اسمين لشيء واحد . والسبب في ان مثل هذه العبارة قد تبدو لنا غريبة كل الغرابة اننا قد اعتدنا — نتيجة لما خلّفته المسيحية في عقولنا من بنايات نظرية وميتافيزيقية — ان نقيم تفرقة واضحة بين الله من

حيث هو خبرة ، والله من حيث هو كائن نظري ميتافيزيقي نتصوره باعتباره علة العالم ومبدأ تفسيره ، فصرنا لا نفكر عادة الا في هذا المفهوم الثاني عند حديثنا عن الله . وتبعاً لذلك فان نرفانا البوذي التي هي بالفعل موضع لخبرة ، انما هي الحقيقة الإلهية ، سواء شاء ام لم يشأ ان يطلق عليها اسم « الله » . امّا القديس المسيحي فانه ينتقل بعد هذه التجربة — بعكس الحال لدى البوذي — الى وضع نظرية عقلية عن الله ، أعني الى إقامة « علم لاهوت » . وعندئذ سرعان ما يستحيل الله الى علة للعالم ، وخالق ، وشخص ، وعقل مرشد موجّه ، وموجود عليم بكل شيء ، قادر على كل شيء ، حكيم كل الحكمة . ولسنا نعني — بطبيعة الحال — ان الله لا يوصف بهذه الامور — فان من واجبنا ان نقرر (ولو على الاقل بالمعنى الرمزي لهذه الكلمات) انه بالفعل شخص ، خالق ، محبّ ، حكيم كل الحكمة ، ولكن كل هذه الصفات لا تخرج عن كونها تأويلا تصوّريا يَصْطَنِعُه المسيحيّ ، بينما يأبى البوذيّ الأخـــذ به . ومعنى هذا ان البوذي يرفض الانتقال من الخبرة الباطنية (او الصوفية) ذاتها الى أية نظرية عقلية تفسّرها ، سواء أكانت هي تلك النظرية المسيحية ام سواها .

أمّا وقد بيّنا كيف ان نرفانا البوذية تناظر إله المسيحية ، فقد صار لزاماً علينا الآن ان نعود الى تساؤلنا الاصلي ، ألا وهو: كيف نفذ معنى الألوهية السلبية الى البوذية عبر تصورها

الخاص للنرفانا ؟ الواقع اننا نجد لدى البوذية كلًّا من التصورين السلبي والايجابي للألوهية ، وهذا هو السبب في انه قد نشأت بالنسبة اليها — كما هو الحال بالنسبة الى سائر الديانات الصادقة — مشكلة معرفة كيف يمكن ان يكون الإله في آن واحد وجوداً ولاوجوداً . وهنا يتجلّى لنا بوضوح اصل سائر الألغاز التي وجدها الغربيون في مفهوم « النرفانا » ، كما يتبين لنا السرّ في ذلك التساؤل الذي وجّهه تلاميذ بوذا انفسهم الى استاذهم ، ألا وهو ما اذا كان القديس يظل باقياً ام لا يكون له وجود بعد الموت . والحق انهم انما كانوا يتساءلون عما اذا كانت النرفانا « وجوداً »، ام « لاوجوداً »، والواقع انها كلا الامرين في وقت واحد .

بيد ان المسألة التي نحن بصددها في الوقت الحاضر انها تدور حول المظهر السلبي للنرفانا . والجواب عن هذا السؤال ان للنرفانا ذلك الجانب السلبي نفسه الذي يتخـــذه العنصر الغيبي في اي دين آخر . والواقع ان من شأن هذا العنصر دائماً ، وفي جميع الديانات ، ان يكون غير قابل للوصف ، غير قابل للنطق به ، غير قابل للتعبير في اية مفاهيم عقلية . ومعنى هذا ان العقل التصوّري عاجز تماماً عن ادراكه . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما فعله إكهارت حينما قال عن الله « انه العدم الذي لا اسم له ». ولكن، لماذا قال عنه انه « لا اسم له » ؟ لان من شأن اي اسم او اي لفظ — كما يعرف كل منطقي — في اية لغة من اللغات ،

اللهم الا اذا كان اسم علم ، ان يدل على تصوّر او مُدْرَك كلي. وتبعاً لذلك فانه لا يمكن ان يكون ثمة اسم حيث لا يكون ثمة تصوّر . وليس الله عديم الاسم ، وغير قابل للوصف ، الا لانه ليس في وسع اي تصور عقلي ان يحيط به . فليس الله ، ولا النرفانا ، بلفظين يشيران الى مفهومين ، وانما هما اسمان من اسماء الاعلام . وليس من التناقض في شيء ان يستخدم إكهارت اسم الله ، مع اعترافه في الوقت نفسه بأنه « عديم الاسم » . وذلك لانه على الرغم من ان لله « اسم عَلَم » ، الا انه ليس له اي اسم آخر يكون بمثابة لفظ يشير الى مفهوم او تصوّر عقلي .

ولا مراء في ان «غير المسمّى» لا بد بالضرورة من ان يكون عدماً. وذلك لانه لا يستطيع ان يملك أية محمولات، او صفات ، او كيفيات ، لانه لو كان مالكاً لاي نعت ، لكان في الامكان تصنيفه وتسميته بالاستناد الى تلك النعوت . وما لا يملك اية صفة انما هو العدم . وهذه الحقيقة تَصْدُق على إله إكهارت ، كما تصدق على إله براهمن ، والنرفانا . وقد سبق لنا ان اوردنا نص عبارة ماكس مولر التي يقول فيها : « ان النرفانا ... اسم وفكرة ، ولكنْ **لا شيء يمكن ان ينسب اليها** » — . تلك اذن هي الالوهية السلبية في البوذية .

لقد وقع في ظن قدماء الشراح الغربيّين للبوذية ان النرفانا لم تكن تعني سوى فناء النفس بعد الموت . فقد كان الرجل الضالّ العادي ، بمجرد ما يموت ، يعود الى التناسخ ثانية في بدن آخر .

وكانت هذه الولادة الجديدة تستمرّ في حركة دائبة متصلة ، فكان الرجل الآثم يدور بغير انقطاع فوق « عجلة الاشياء » . ثم جاءت النرفانا فوضعت حداً لهذه الدورة الشقية التعسة : لانها جعلت لكل شيء نهاية . وهكذا اصبحت النرفانا لا تعني شيئاً آخر سوى هذا اللاوجود المحض للنفس بعد الموت .

وقد كان هؤلاء المفسّرون القدامى للبوذية — بمعنى ما من المعاني — على حق . وآية ذلك انهم استطاعوا ان يدركوا عنصراً واحداً من عناصر النرفانا ، الا وهو العنصر السلبي ، وان كانوا قد جهلوا ان للنرفانا ايضاً مضموناً ايجابياً . وليس هذا المضمون الايجابي سوى « النعيم الذي لا يُوصَف » . ولكن ، كيف يمكن ان تكون النرفانا في آن واحد عدماً ونعيماً لا يوصف ؟ ان هذه — بطبيعة الحال — هي الاحجية الكبرى : اذ كيف تكون الالوهية في آن واحد « موجودة » و « غير موجودة » ؟ ولكن من الاهمية بمكان في نظرنا ان نلاحظ ان هذه المشكلة لم تنشأ عند البوذية وحدها ، بل هي قد تولدت لدى الوعي الديني من حيث هو كذلك ، وبالتالي فانها قد ظهرت — بصورة او بأخرى — في المسيحية ، واليهودية ، والهندوكية ، والبوذية — . وقد سبق لنا ان رأينا كيف ظهرت عند كل من سانكارا وإكهارت ، وكيف ان ُكلاًّ منهما قد حاول الاجابة عنها بالطريقة نفسها ، اعني بتقسيم الحقيقة الالهية الى موجودين ، مع وضع الجانب السلبي في واحد منهما ، والجانب الايجابي في الآخر .

وآخر الديانات العالمية الخمس التي لا بد لنا من مناقشتها هنا انما هي الاسلام . والملاحظ ان التصور الاسلامي لله تصوّر «تشبيهي» *، فالمفهـــوم الاسلامي للشخصية الالهية والوعي الالهي انما هو ادخل في باب التصوّر الايجـــابي – لا التصور السلبي – للحقيقة الالهية . ومن هنـــا فان التصور الايجابي – لا السلبي – هو موضع التأكيد في الاسلام، كما ان التقريرات المباشرة لعدمية الله هي مما لا نكاد نعثر عليه – بصفة عامة – في كتابات الصوفيّين المسلمين. ولكن هناك مع ذلك عبارات كثيرة في كتاباتهم تتضمن هذا المعنى. فمن ذلك قول الجيلي – مثلا –: «ان الوجود على نوعين : وجود مطلق، او وجود محض، هو الله على نحو مـــا هو في ذاته، اعني تلك الحقيقة المجهولة، او الضباب المظلم ... والمرحلة الاولى لهبوط المطلق نحو التجلّي انما هي مرحلة الوحدة المطلقة، المتحررة من جميع الصفات او العلاقات، ولو انها لم تـَعـُدْ بمثابة ماهية خالصة غير متمايزة»[١] .

وليس هناك توضيح – في نطـــاق هذه المرحلة الاولى من مراحل الهبوط – لوجه الخلاف بين الوحدة المطلقة والماهية الاصلية، علماً بأن كلاً منهما انما هي وحدة غير متمايزة . ولكن هذه النقطة لا تعنينا هنا فيما نحن بصدده . وعلى الرغم من ان الله

---

* راجع تعليق الدكتور الاهواني في «تقديم» الكتاب على هذا الموضوع .

١ – Margaret Smith, «Readings from the Mystics of Islam», p. 118.

هنا – وفقاً لما درج عليه التقليد الاسلامي العـــام من تأكيد للجانب الايجابي من الحقيقة الالهية – انما يُوصَف بأنه وجود مطلق وكينونة خالصة ، لا عدم او لا وجود ، الا ان التصور السلبي لله – مع ذلك – كامن مستتر له تأثيره الخفي على هذه العبارة . ونحن نلاحظ اولاً وقبل كل شيء ان التعبير عن الله بعبارة « الضباب المظلم » انما هو تعبير مألوف له نظائره : فهو يذكـّرنا في الحال بعبارة تاولر : « الظلام الإلهي » ، وهي العبارة التي تنطوي بلا نزاع على تعبير مباشر عن فكرة الاله السلبي . وقد سبق لنا ان رأينا ان كلمة « الظلام » او « الظلمة » انما هي لفظ عدمي يشير الى معنى « النفي » او « السلب » . وفضلاً عن ذلك ، فان النص السابق يعلن ان المطلق « يخلـُو من الصفات او العلاقات » . وليس من شك في ان هذا القول يتضمن معنى الالوهية السلبية ، لان ذلك الذي يخلو تماماً من سائر الصفات او العلاقات لا بد من ان يكون هو والعدم سيّان ، كما سبق لنا ان رأينا عند الحديث عن الصوفية الهندوكية .

وهذا صوفي آخر من صوفية المسلمين – الا وهو ابن عربي – يتحدث عن الله فيقول : « انه لمن الضروريّ لك ان تعرفه بهذه الطريقة ، لا بالتعلم ، ولا بالعقل ، ولا بالفهم ، ولا بالوهم ، ولا بالحس ، ولا بالعين الخارجية ، ولا بالعين الداخلية ، ولا بالادراك الحسّي ... ان نقابَه ، الا وهو الوجود الظاهري ، انما هو

مجرد حجاب لوجوده في واحديته ، دون ادنى صفة »[1] . وهنا ايضاً نلاحظ ان انعدام الصفات في الله على نحو ما هو في ذاته ، انما يعادل التصور السلبي لله . وربما كان في وسعنا ان نورد ما لا حصر له من النصوص التي تتضمن معاني مماثلة لما في هذه العبارات .

والواقع ان هدفنا في هذا الفصل لم يكن هو الافاضة في شرح السرّ النهائي للدين ، الا وهو كيف يكون الله في آن واحد موجوداً ولا موجوداً ، فضلاً عن اننا لم نحاول – بكل تأكيد – العمل على حلّ هذا الإشكال . ولم نتطرق بعد الى دراسة الطابع الايجابي للحقيقة الالهية ، كما اننا لم نتعرض – من باب اولى – للبحث في كيفية توافق الجانب السلبي والجانب الايجابي للالوهية . وكل ما قمنا به حتى الآن انما هو دراسة المظهر الالهي في جانبه السلبي – اي باعتباره عدماً – ومن هنا فقد حرصنا على ان نبيّن كيف ان هذا المظهر متمثل بالفعل في شتى الديانات التاريخية الكبرى . واما المهمة التالية التي ستقع على عاتقنا – قبل الانصراف الى عرض الجانب الايجابي للالوهية – فستكون هي محاولة العمل على القاء المزيد من الاضواء على الدلالة الباطنية للالوهية السلبية ، من اجل فهم الحدس الديني في صميم جذوره ، والوصول الى الكشف عن متضمّناته ومستلزماته .

---

١ – المرجع السابق : ص ٩٩ .

الفصل الثالث

تأويل الألوهية السلبية

قد لا تكون هناك عبارة اكثر مفارقة ولا اشد غرابة على أذن الرجل التقي البسيط من القول بأن « الله عدم » . وكيف يمكن ان تصدر مثل هذه العبارة عن رجل متدين ، او كيف يمكن الزعم بأنها تعبّر عن عنصر محدّد من عناصر اي وعي ديني أصيل ؟ وماذا عسى ان يكون الفارق بين القول بأن « الله عدم » والقول بأنه « ليس ثمة إله » ؟ ... ان علينا الآن ان نضطلع بتلك المهمة الشاقة ، الا وهي مهمة العمل على اكتشاف معنى العبارة القائلة بأن « الله عدم » بالنسبة الى العقلية الدينية ، ومن ثمّ فان علينا ان نهتدي الى طريقة ناجعة في تأويلها .

واول رأي قد يتبادر الى أذهاننا لأول وهلة هو القول بأن الالوهية السلبية لا تمثل اي عنصر حقيقي في صميم الدين على الاطلاق . ولما كان من المسلّم به ان هذا العنصر ماثل في صميم الدين ، فليس هناك من سبيل لتفسيره الا بالنظر اليه على انه

ظاهرة شاذة من ظواهر نمو الدين ، او مجرد انحراف مَرَضيّ .
ومعنى هذا ان القول بالألوهية السلبية انما هو ضرب من الهرطقة ، او الانحراف عن جادة الحق . وهذا بالفعل هو الرأي الذي ذهب اليه العميد انج في كتابه « التصوف المسيحي » .
ولو صحّ هذا الرأي ، لما كانت هناك ادنى حاجة تدعونا الى تأويل معنى المذهب ، بل لكان حسْبنا ان نصرف النظر عنه نهائياً في كل دراستنا التالية . وسنقدم للقارىء فيما يلي خلاصة سريعة لآراء العميد إنج في هذا الصدد ، آملين ألا يكون في هذا التلخيص ما يجحف بها . هنا يقرر إنج ان مفهوم الالوهية السلبية قد انحدر الى المسيحية من الشرق : اذ كان هذا التصور هو عماد الديانة القديمة في الهند . وليس هذا التصوّر في الحقيقة مجرد « خطأ محض » ، بل الصحيح كما يقول : ان « هناك جانباً سلبياً في الدين ، سواء أكان ذلك في مجال الفكر ام في مجال العمل . ونحن مضطرون بادىء ذي بدء الى البحث عن اللامتناهي من خلال حدود المتناهي التي تبدو للنفس بمثابة قيود وقضبان حديدية . فمن الطبيعي بادىء ذي بدء ان نتصور اللامتناهي على انه ذلك الذي قد زالت عنه سائر القيود او سقطت عنه شتى الحواجز »[1] . ومع ذلك فاننا لو صرفنا النظر عن هذا المذهب باعتباره مجرد تمهيد « طبيعي » لتلقي الحقيقة ، لكان في وسعنا ان نقول عنه انه في حدّ ذاته خطأ .

---

١ — « التصوف المسيحي » Christian Mysticism : ص ١١٥ .

هذا الى ان المذهب المشار اليه قد اقترن في الحياة العملية بذلك الموقف الشرقي القائم على نبذ الحياة ورفض العالم ، في حين ان هذا الموقف على النقيض تماماً من المثل الاعلى المسيحي القائم على النشاط والعمل في صميم العالم ، من اجل بناء ملكوت الله على الارض . « يكاد يكون كل ما ينفرّنا من الحياة الدينية في العصر الوسيط ، سواء انصرافها التام الى التفكير في العالم الآخر ، ام موقفها السلبي من الحضارة ، ام خواء مثلها الاعلى في الحياة ، ام احتقارها للحياة العائلية ، ام احترامها الزائد للتأمل المتبلّد — كل ذلك إنما ينبع من هذا المصدر الواحد بعينه »[١] . ويقول المؤلف ايضاً : « ان التصوّف الآسيوي إنما هو الملاذ الطبيعي لأناس فقدوا إيمانهم بالحضارة ، ولكنهم لا يملكون التخلي عن ايمانهم بالله »[٢] . وقد يبدو ان هناك سنداً قوياً يؤيد رأي العميد انــج ، حينما نراه يستشهد بعبارة تاولر القائلة : « ان المسيح لم يصل مطلقاً الى حالة الخواء التي يتحدث عنها هؤلاء الناس »[٣] ، وان كنا نلاحظ ان تاولر نفسه قد استخدم في حديثه عن الله تلك العبارة القائلة بأنه « الذي لا اسم له ، ولا صورة ، اللاموجود » .

وقد لا نجد غضاضة في التسليم بان المذهب المشار اليه قد نشأ

---

١ – المرجع السابق : ص ١١٢ .

٢ – المرجع السابق : ص ١١٥ .

٣ – المرجع السابق : ص ١١٤ .

اول ما نشأ في الهند ، وان الفكر الهندي قد اثر – من خلال بعض القنوات غير المباشرة – على تطور التصوف المسيحي . ولكنّ الاصل الجغرافي لاي مذهب ، والتعليل التاريخي له – كما سبق لنا ان بينا في الفصل السابق – انما هما امران لا شأن لهما على الاطلاق بمسألة صحة هذا المذهب (او عدم صحته) . وإذن فلا بد من الفصل في هذا الموضوع بالاستناد الى اعتباراته الخاصّة (دون النظر الى اي اعتبار آخر) . وعلى الرغم من ان المصادر العبرية للديانة المسيحية لم تحرص على تأكيد الالوهية السلبية ، الا أن هذا الجانب السلبي متضمّن – كما سوف نبين فيما بعد – في الافكار القائلة بالسرّ الالهي واستحالة تصور الله ، وهي التصورات العامة السائدة لدى الوعي الديني عند كل انسان .

وهناك حقيقة اخرى لا بد لنا هنا من العمل على تذكرها باستمرار ، الا وهي انه ليس امعن في الخطأ من الزعم بأن الديانتين الهنديتين ، الا وهما الهندوكية والبوذية ، قد اقتصرتا على المناداة بالألوهية السلبية وحدها . والواقع ان هاتين الديانتين كانتا جازمتين في تأكيدهما للألوهية الايجابية ، كما بينا في الفصل السابق . ولم يقرر العميد انج بصراحة ان الديانة الهندية كانت سلبية محضة في تصوّرها لله ، ولكننا نعتقد انه لو وضع نصب عينيه دائماً انها لم تكن كذلك ، لفقد نقده للديانة الهندية وبالتالي لتأثيرها على المسيحية ، جانباً كبيراً من قوته . ولا غرو ، فان التصور السلبي لله لا يصبح خطأً محضاً ، اللهمّ الا حين يُؤَكّدُ وحده ، أعني دون ادنى اشارة الى التصور الايجابي المقابل له .

قد يكون من الصواب إذن ان يقال ان الألوهية السلبية ، اذا أُخِذَتْ بمفردها ، فانها لا بد من ان تفضي الى التواكل ، والتشاؤم ، والاستسلام السلبي ، والزهد ، واعتزال العالم ، والازراء بالقيم الايجابية للحياة في العالم . وانه لمن الحق ايضاً ان يقال ان التصوف الهندي متهم بأنه قد امعن في إبراز الجانب السلبي من الالوهية لدرجة ان امثال هذه النتائج قد ترتبت بالفعل على مذهبه . والواقع انه على الرغم من ان الديانة الهندية بأسرها تتضمن فكرة الالوهية الايجابية، الا ان الفكرة المضادة كثيراً ما كانت تؤكَّد بصورة مبالغ فيها ، لدرجة ان الالوهية الايجابية كانت إما موضع إغفال تام ، واما انها كانت توضع في منزلة أدنى من غيرها في صميم الوعي الديني . وهذا الخطأ الاخير – مثلاً – هو ما تردّى فيه سانكارا : لانه جعل من الالوهية السلبية – في تفكيره الديني – «براهمن غير الموصوف» الذي قال عنه انه «الاعلى» ، بينما نراه قد نزل بالالوهية الايجابية الى مستوى براهمن «الادنى» ، وهو الاله الذي تصوّره بالفعل كمجرد وسيلة لارضاء الديانة الشعبية . وليس من شك في أننا اذا اقتصرنا على تصوّر الله باعتباره مجرد «عدم» ، فان النتائج التي لا بد من ان تترتب على هذا التصور ستكون بالضرورة وخيمة . وآية ذلك انه سيكون من المستحيل عندئذ التمييز بين القول بأن «الله عدم» والقول بأنه «ليس ثمة إله» . واما الفارق الحقيقي بين القولين – وهو الفارق الذي يستشعره الوعي الديني على التو ، نظراً لما لديه من حساسية مرهفة – فهو

ان الفكرة التي تصوّر الله للانسان باعتباره خلاء محضاً وهاوية عَدَم انها تحمل في ثناياها – كما لو كان ذلك اشعاعاً باهتاً في صميم الشعور الديني – إيحاء بشيء يمتد فيما وراء كل تجربة ؛ شيء واسع غامض ، شيء هائل مُغَلّف بالظلال ؛ شيء يَنِدُّ بعظمته عن كل ادراك بشري ؛ شيء يكمن خارج مجال الفهم المتناهي ، لدرجة انه لا بد من ان يستحيل في نظر هذا الفهم الى مجرد خواء او عماء . ونحن نشعر شعوراً مبهماً – وان كنا لا نفهم ذلك فهماً تاماً – بأنه وان كان في استطاعتنا من خلال اللغة الرمزية ، والشعر ، والصور التشبيهية ، والوجدان الصوفي ، ان نلمح قَبَساً او ومضة من ومضات الله ، او ان نتعرف عليه في انفسنا وفي العالم ، الا اننا لو حاولنا ان نفهمه على نحو ما هو في ذاته بالفعل ، لتولّد امام العقل الذي يحاول النفاذ الى السرّ الاقصى على هذا النحو ، خواء ، وخلاء ، ونقاب من الظلمة يحجب امامه « الموجود الاسمى » . والرأي القائل بوجود هذا الغيب الخفي – وهو الرأي الذي ينسب الى الله وجوداً ايجابياً – انما هو متضمّن في العبارة القائلة بأن « الله خلاء » . واما العبارة القائلة بأنه « ليس ثمة إله » فانها لا تعبّر الا عن سلب محض .

وإذن فان العميد على صواب وخطأ في آن واحد : فهو على صواب حين يؤكد ان الالوهية السلبية ، اذا أُخِذَت بمفردها على انها تكوّن الحقيقة الالهية ، انما هي خطأ صُراح . وهو على خطأ اذا كان يَعْني – كما يبدو في الظاهر – انكار القول بأن

الالوهية السلبية تكوّن جزءاً هاماً او عنصراً ضرورياً من عناصر الوعي الدينيّ . وان الدلائــــل التي استخلصناها من الديانات الكبرى في العالم – وهي الدلائل التي أتينا على ذكرها بإيجاز في الفصل السابق – لهي الكفيلة بدَحْض رأيه . وآية ذلك أننا حتى لو أغفلنا المصادر الهندية ، والعربية ، واليهودية ، لوجدنا ان التقليد الصوفي المسيحيّ بأسره يؤيّد المعتقد القائل بأن الالوهية السلبية انما هي عنصر ضروريّ في صميم الدين . والعميد انما يتجاهل كل هذه الدلائل او يضرب عنها صفحاً .

وفضلاً عن ذلك ، فان الالوهية السلبية على نحو ما تبدو في الفكر الهندي لا تمثل مطلقاً – كما ارتأى العميد – مجرد خطأ تردّتْ فيه حضارة مُنهكة . والواقع ان هذا الاتهام باطل ، نظراً لان الكُتّاب المجهولين الذين ألّفوا الاوبانيشاد – وهم اول من استحدث في الهند مذهب الالوهية السلبية – انما كانوا في الطليعة بين الروّاد الاوائل لحضارةٍ كانت في ذلك الوقت فتية قويّة – مهما يكن من أمر التعب او الانهاك الذي اصابها فيما بعد ، اي بعد انقضاء ألفين او ثلاثة آلاف سنة على نشأتها . وهي حضارة كانت تشق طريقها ، مثلها في ذلك مثل الروّاد الامريكيين الاوائل ، عبر قارة جديدة ، وكان أهلها يسعون جاهدين في سبيل العمل على تأسيس حضارة جديدة وعالم جديد يضم تحت جناحيه كثيراً من الأمم .

وهنا قد نجد أنفسنا مدفوعين الى التوقف من اجل التأمل

في عبارة تاولر التي تقول بأن « المسيح نفسه لم يصل مطلقاً الى ذلك الخواء الذي طالما تحدث عنه أولئك القوم »، وان كان تاولر نفسه قد استخدم لغةً عبّر بها عن مذهب الالوهية السلبية. والحق أننا لا نجد في تعاليم المسيح أية اشارة الى هذا المذهب. ولكنْ ليس في استطاعتنا الظن بأن ما أعلنه المسيح قد جاء تاماً غير منقوص، بمعنى ان سائر الحقائق الدينية قد جاءت مُتَضَمَّنةً فيه، بحيث قد يكون من حقنا ان نحكم على اية فكرة لم تَرِدْ على لسانه بأنها مجرد فكرة كاذبة. وقد يكون في وسعنا ان نقول ان كل ما قاله يسوع عن الحيـــاة الدينية صحيح، ولكنْ ليس من حقنا ان نقول ان كل ما لم يَقُلْه انما هو محض كذب. ولو صحّ هذا القول، لكانت الكنيسة المسيحية بلا ريب في مأزق صعب هيهات لها الخروج منه. وليس هناك من حَرَج علينا لو اننا تصوّرنا ان رسالة المسيح قد انحصرت في التبشير ببعض الحقائق الايجابية المتعلقة بأبوّة الله للبشر ومحبته لهم؛ وهي الحقائق التي كان الناس البسطاء — الذين لم يكونوا فلاسفة ولا رجال لاهوت — في أمسّ الحاجة اليها. ولا جَرَم فان محبة الله، لا فكرة خلاء الله، انما هي الحقيقة التي كانت تنشدها النفوس المكدودة المُتْعَبة. هذا الى ان المذهب القائل بالخلاء انما يمثل حقيقة لاهوتية او ميتافيزيقية لا يعرفها الا الراسخون في العلم. ولم يجيء المسيح امام النساء والرجال الأميّين الذين كانوا يلتفون حـــوله بلباس فيلسوف ميتافيزيقي او عالم لاهوت. واذا كان المسيح لم يبشر بتعاليم

الالوهية السلبية – وهي التعاليم التي ما كان لواحد من مستمعيه ان يفهمها – فانه مع ذلك لم ينادِ ايضاً بتعاليم الميتافيزيقا الافلاطونية او الارسططالية ، وان كانت هذه التعاليم قد أصبحت فيما بعد اجزاء او عناصر في صميم التقليد المسيحيّ . واذا لم يكن من حقنا ان ندين العناصر الافلاطونية او الارسططالية القائمة في الديانة المسيحية بحجة ان المسيح لم يشر اليها او لم يتعرض لشرحها ، فانه ليس من حقنا ايضاً – لهذا السبب عينه – ان ندين المذهب القائل بأن الله « لا – وجود » . ولا بد من ان يكون تاولر نفسه قد فطن الى هذه الحقيقة حينما كتب يقول عن الله انه « الذي لا اسم له ، ولا صورة ، اللاموجود » . وليس في وسعنا – بطبيعة الحال – ان نتكهّن بالطريقة التي كان تاولر ليصطنعها لو ُقدّر له ان يحاول هو نفسه شرح التناقض الظاهريّ القائم بين عبارتيه السالفتين . ولكنْ ربما كان الادنى الى الصواب ان يُقال ان توجّسه (من مذهب الالوهية السلبية) لم يكن سوى مجرد تعبير عن نفوره من تلك الديانة السلبية التي كان ينادي بها أولئك المتصوفة الذين كانوا يقتصرون على تأكيد عدمية الله ، دون ان يكون في وسعهم التحدث عن اي شيء آخر ، فكانوا بتجاهلهم للجانب الايجابي من الحقيقة الالهية ، بمثابة ُمعتَدين على الوحي الدينيّ .

واذن فلا بدّ للمرء من التسليم بالألوهية السلبية ، باعتبارها

جزءاً من اجزاء الحقيقة الدينية، ولكن مع الاعتراف في الوقت نفسه بانها مجرد جزء. ولا بـــد لنا الآن من العودة الى هذه المشكلة بغية الكشف عن دلالتها .

وهنا نجد انفسنا على الفور بازاء حقيقة واضحة لا موضع للشك فيها : وتلك هي ان للرؤيا الدينية طابع الحقيقة التي لا سبيل الى التعبير عنها ولا سبيل الى وصفها . واذا كان هناك امر لا حاجة بنا الى التدليل عليه او حشد الشواهد من اجل اثباته فذلك هو ان المتصوفة في سائر العصور والبلدان، ومن جميع الاديان، قد اجمعوا على القول بأن عيانهم لا يوصف ولا يُنطَق به . واذن فحسبنا ان نسلّم بهذه الواقعة، ولنمضِ مباشرة الى البحث في مدلولها، من اجل الوقوف على معناها .

ولا بد لنا – بادىء ذي بدء – من ان نفسّر طبيعة العلاقة بين صفـــة «الخواء» او «العدم» من جهة، و «عدم قابلية الوصف» من جهة اخرى . فالشيء الذي لا يوصف انما هو ذلك الذي لا يمكن الاهتداء الى ألفاظ تنهض بالتعبير عنه . ولكن لماذا لا يمكن الاهتداء الى امثال هذه الالفاظ ؟ ان السبب في ذلك هو ان الالفاظ – فيما عدا اسماء الاعلام – انما تقوم مقام مفاهيم او تصورات، والتصورات انما تشير الى محمولات او مجموعات من المحمولات . واذن فان القـــول بأن الله يجل عن الوصف انما يعني انه ليس ثمة تصورات تنطبق عليه، وانـــه

بالتالي خلوّ من سائر الصفات او الكيفيات. ولكنّ ما هو خالٍ من الصفات انما هو عدم. وهكذا نصل الى عبارة الاوبانيشاد التي تقول انه « ليس هذا ولا ذاك ». وهذا الحكم يستلزم ان تكون كل عبارة تقول: « ان الله س » عبارة كاذبة. وسواء قلنا: « ان الله اخضر »، ام قلنا ان « الله محبة » فاننا في كلتا الحالتين بازاء عبارة كاذبة. وسنرى فيما بعد عند مناقشتنا لمستلزمات فكرة الالوهية الايجابية ان بعض الصفات أليَق من غيرها بأن تكون صفات لله، ولكننا لا نزال في الوقت الحاضر ندرس المسألة من وجهة نظر الالوهية السلبية. ولا شك ان كل الصفات من هذه الوجهة لا تنطبق على الله، او لا تصدق عليه. ولا مراء في اننا لو نظرنا الى المسألة من هذه الوجهة الخاصة من وجهات النظر، لوجدنا اننا هنا بازاء مشكلة تبدو في الظاهر عديمة الحل. واذا كان من الخطأ ان يُقال ان الله محبّة، فكيف يمكن ان يكون من الصواب في الوقت نفسه ان يقال ان الله محبة، عِلماً بأن هذه الحقيقة هي ممّا يؤكده الوحي الديني في عبارات قطعية جازمة؟ ولكننا هنا انما نجد انفسنا بازاء ذلك السرّ القديم، او تلك الاحجية القديمة، الا وهي كيف يكون الله في آن واحد موجوداً وغير موجود، او كيف يمكن ان يكون في وقت واحد خلاء الفراغ وملاء الحقيقة؟ ... وهذه مشكلة نجد انفسنا مضطرين الآن الى تأجيلها. وحسبنا هنا ان نقول ان عدم قابلية الله للوصف انما تعني كذب العبارة القائلة بأن « الله س »، على افتراض ان « س » هي أية صفة

كائنة ما كانت . وهـــذا الحكم صادق ، سواء وضعنا صفة « موجود » بدلاً من « س »، ام وضعنا بدلاً منها صفة « اخضر »، ام كلمة « محبة » . ومعنى هذا ان العبارة القائلة بأن « الله موجود » لا تقل كذباً عن العبارة القائلة بأن « الله اخضر » . حقاً ان هناك خلافاً بين الفلاسفة حول مـــا اذا كانت كلمة « موجود » صفة تحمل على الله ، ولكن هذه مسألة فنية لا موضع لاثارتها هنا بالتفصيل . ونحن نميل الى الظن بأنه وان كانت كلمة « الوجود » قد تُستعمل بطريقة خاصة لا تكون معها صفة ، الا ان الاستعمال العاديّ يجعل منها بالفعل صفة . وآية ذلك أننا حين نقول عن اي شيء انه « موجود » ، فاننا نعني في العادة ان هذا الشيء يكوّن جزءاً من ذلك النَسَق الواحد من الخبرات المترابطة الذي نسمّيه باسم « النظام الطبيعي » . وحينما نقول عن الشيء الذي نحلم به فقط انه « غير موجود » ، فاننا نعني بذلك انه لا يمثل جزءاً من ذلك النَسَق . ومن هنا فان القول بأن شيئاً ما « موجود » انما هو تقرير لقضية تقبل الانكار (بخصوص هذا الشيء) ، كما هو الحال مثلاً حينما ننكر الوجود على شيء نحلم به فقط . وبهذا المعنى يمكننا ان نقول اننا لو اتخذنا وجهة نظر الالوهية السلبية ، لكان علينا ان نقول ان قضية « الله موجود » قضية كاذبة ، نظراً لانها تنسب الى الله صفة ، الا وهي صفة « الوجود » .

ولما كان القول بعدم قابلية الله للوصف هو الذي يقودنا الى

مذهب «الخواء» ، فلا بد لنا من ان نتساءل فيما يلي عن معنى عبارة «غير قابل للوصف» .

وهنا يجدر بنا ان نلاحظ – بادىء ذي بدء – انه ليس ثمة ادنى فارق بين ان نقول ان خبرة الصوفي هي التي لا تقبل الوصف وبين ان نقول ان الله نفسه غير قابل للوصف ؛ وذلك لان المعنيين واحد . والحق ان الله ليس موضوعاً للخبرة : اذ ليس في تلك الخبرة ذات وموضوع يمكن التفرقة بينهما ، او النظر اليهما باعتبارهما شيئين مختلفين .

وقد يحسن بنا هنا ان ننظر الى بعض المعاني الممكنة لعبارة «غير قابل للوصف» فقد نتحدث في بعض الاحيان عن أية خبرة وجدانية عميقة ، فنقول عنها انها «غير قابلة للوصف» . وقد نقول ان هناك من «الافكار العميقة ما تعجز الدموع عن التعبير عنه» ، ولا شك انه اذا كان من غير الممكن للدموع ان تنهض بالتعبير عن تلك الافكار ، فانه هيهات للالفاظ – بالاحرى – ان تعبّر عنها . فهل يكون هذا هو المعنى الذي نقصده عندما نقول عن الله انه «لا يوصف» ؟ ان الامر ليس كذلك بطبيعة الحال : فان القول بأن بعض الافكار العادية او الانفعالات السوية – مهما يكن من عمقها – افكار او انفعالات غير قابلة للوصف ، انما هو دائماً مجرد مبالغة في القول . قد لا يكون في وسعنا الاهتداء الى الالفاظ الملائمة لوصفها ، ولكن مثل هذه الالفاظ هي مما يمكن الاهتداء اليه . او ربما كانت

هنـــاك بعض الاسباب التي تمنعنا من النطق بهذه الكلمات ، كدواعي الخجل او الحياء او التحفظ ، ولكن الكلمات في حدّ ذاتها هي مما يمكن النطق به . ومعنى هذا ان هناك بالفعل كلمات يمكن ان تعبّر عن تلك الحالات ، على الاقل بقدر ما تستطيع الكلمات ان تنهض حقاً بالتعبير عما نفكر فيه او نحسّ به . وليس من شك في ان كل الكلمات انما تطابق الافكار التي يراد لها التعبير عنها بطريقة فضفاضة لا تخلو من تساهل . وآية ذلك ان هناك فروقاً دقيقة بين الافكار ، وظلالاً متنوعة من المشاعر ، بحيث انه هيهات لحصيلتنا اللغوية الفقيرة ان تنهض بجملها او توصيلها على وجه الدقة . وهذه الحقيقة تَصْدُق حتى على التجربة الحسية نفسها . ومن هنا فان معظم الظلال الممكنة او الفعلية للالوان ليس لها أسماء . ولكن هذا كلّه لا شأن له على الاطلاق بما نعنيه عندما نتحدث عن « عـــدم قابلية الله للوصف » : وذلك لاننا لا نعني بهذه العبارة ان الله اشبه ما يكون بأطياف المشاعر التي لا نجد لها لفظاً نعبر به عنها ، لهذا السبب العَرَضيّ البسيط الا وهو ان المعجم ينطوي على عدد محدود من الالفاظ بحيث اننا لا نجد لفظاً قائماً بذاته لكل خبرة من خبراتنا الممكنة .

وهناك رأي محتمل آخر حول المعنى الذي يمكن ان تشير اليه عبارة « غير قابل للوصف » في مضمار الدين . ولما كان هذا الرأي اكثر قبولاً ، فاننا سوف نفرد لمناقشته مجالاً أوسع . وهنا

يُقال ان ثمة معنى يمكن النظر بمقتضاه الى أية خبرة – حتى ولو كانت خبرة حواسنا المادية – على انها غير قابلة للوصف . ومعنى هذا انه يستحيل على المرء ان يوصّل خبرته عن طريق الالفاظ الى شخص لم يسبق له تحصيل مثل هذه الخبرة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول ان كل شخص يملك بصراً عادياً يعرف او يستطيع ان يعرف معنى كلمة « أحمر » . أما الشخص الذي وُلد أعمى فانه لا يستطيع ان يعرف معنى هذه اللفظة . ولو انك حاولت ان تفسّر له عن طريق بعض الالفاظ طبيعة خبرتك اللونية الخاصة ، لوجدت هذا ضرباً من المستحيل . وعندئذ قد تجد نفسك مدفوعاً الى القول بأن هذه الخبرة غير قابلة للوصف ، بمعنى انه هيهات لاحد آخر غير ذلك الذي امتلكها ان يفهمها . صحيحٌ ان اشخاصاً مثل هيلين كيلر يستخدمون الالفاظ الدالة على الالوان استخداماً عقلياً ذكياً ، ممّا قد يدفعنا الى القول بأنهم يقدمون بذلك الدليل على انهم يفهمونها فهماً صحيحاً – وهو ما قد يكون صحيحاً بمعنى ما من المعاني – ولكن من المؤكد ان الآنسة كيلر لا تفهم من اللفظ الدال على اللون المعنى نفسه الذي يفهمه منه الشخص المتمتع ببصر عاديّ ، وهذا وحده كافٍ لتقرير استحالة وصف خبراتنا اللونية بالمعنى الذي يهمنا في هذا الصدد . وليس من شك في ان هذه الحقيقة تَصْدُق ايضاً على شق الخبرات كائناً ما كان نوعها ، فيزيائية كانت ام غير فيزيائية . فليس بين هذه الخبرات ما يمكن نقله او توصيله عن

طريق الالفاظ الى شخص لم تتح له الفرصة في صميم تجربته الخاصة لمعاناة أمثال تلك الخبرات .

ونحن نظن ان هذا هو المعنى الذي كثيراً ما يعتقده الناس حينما يقولون عن الخبرة الصوفية انها غير قابلة للوصف . فهم يفترضون ان السواد الاعظم من الناس – وهم أولئك الذين يُفْتَرَض فيهم انهم غير صوفيين – انما هم أشبه ما يكونون بالرجل الاعمى الذي لم تسبق له رؤية الالوان . انهم لم يحصّلوا يوماً أية خبرة صوفية . وهذا هو السبب في ان الشخص الذي عانى بالفعل هذه التجربة لا يستطيع ان يفسّرها لهم ، وبالتالي فانه يقول عنها انها خبرة « غير قابلة للوصف » .

ونحن نعتقد ان هذه النظرية المتعلقة بتفسير طبيعة الخبرة الصوفية من حيث هي غير قابلة للوصف ، ولو انها قد تكون نظرية منتشرة كثيرة الذيوع ، انما هي نظرية خاطئة . وطالما بقي المرء متمسكاً بهذه النظرية ، فلن يتسنى له ان يتوصل الى فهم حقيقي للدين . وقد تكون هذه النظرية – من بعض وجهات النظر – مقبولة وجذّابة على حد سواء . وما لهذه النظرية من جاذبية انما ينحصر في كونها سهلة الفهم يسيرة التصديق ؛ وذلك لانها ترجع المشكلة بأسرها الى مستوى العلم ، ان لم نقل الى مستوى الذوق الفطري نفسه . وانه لفي استطاعتنا جميعاً ان نتصور – حتى على المستوى الجسماني – انه من الممكن ان تتوافر لدينا اعضاء حسية اخرى غير تلك المرتبطة بالحواس

الجسمية التي نمتلكها الآن ، وانه لو توافرت لنا بالفعل مثل هذه الاعضاء ، لأمكن ان تتهيأ لنا خبرات اخرى هي بالنسبة الينا الآن مما لا يمكن تخيُّله على الاطلاق . وربما كان لدى بعض الحيوانات والحشرات إحساسات توفر لها من الخبرات ما هو بالنسبة الينا – نحن البشر الذين لا نمتلك ما لديها من أجهزة استقبال حسية – في حكم «المجهول» او « غير القابل للوصف». وقد تكون الانغام ذات الطبقة المرتفعة التي يستطيع الكلب سماعها – بينما لا يستطيع البشر ذلك – انما هي من هـــذا القبيل . واذا كانت هناك احساسات فيزيائية هي مما لا سبيل الى وصفه او الوقوف عليه ، فلماذا لا تكون هناك ايضاً خبرات او تجارب تكون أدخل في باب الظواهر الروحية منها في باب الظواهر الطبيعية، وتكون في الوقت نفسه « غير قابلة للوصف » بهذا المعنى عينه ؟

بيد ان ما يتميز به هذا الرأي من احتمال ، وما يتسم به من توافق مع الذوق الفطري او الحس المشترك ، فضلاً عما ينطوي عليه من سهولة في كشف حجاب السرّ الالهي بحيث لا يصبح سراً : كل هذه السمات كفيلة بأن تنبّهنا الى انه لا بدّ من ان يكون في هذا الرأي شيء من الخطأ . والواقع ان من واجبنا ان نفطن الى ان السرّ الالهي لا يشبه في شيء السرّ الكامن فيما يسمعه الكلب ، او السرّ المتضمّن في مذاق بَصلة بالنسبة الى ذلك الذي لم يسبق له تذوقها على الاطلاق . وآية ذلك ان السر

الالهي لن يكف عن ان يكون سرّاً غـــامضاً ، بسبب اي اكتشاف من اكتشافات العلم او الحسّ المشترك ، ولا بسبب تفتح اي حس جديد او ظهور اي مصدر جديد من مصادر الاعلام . والسبب في ذلك ان السرّ الالهي سرّ مطلق ، انه سرّ قائم بذاته ، فهو لا يدين بطابعه السرّي لأية علاقات خارجية تربطه بأشياء اخرى تكون هي المسؤولة عن خفائه . حقاً ان ما يكمن خلف الستار في الجانب الآخر من غرفتي انما هو بمعنى ما من المعاني سرّ بالنسبة اليّ في الوقت الحاضر ، ولكن ليس عليّ سوى ان ارفع هذا الستار ، لكي ارى ما يكمن وراءه ، وعندئذ لن يلبث السرّ ان يختفي . واما السرّ الالهي ، فانه سرّ باطن في الموجود الالهي ، او هو جزء لا يتجزأ من صميم طبيعة الله ، وبالتالي فانه هيهات له ان يزول . ومعنى هذا ان السرّ الالهي يظل سرّاً ، حتى بالنسبة الى الصوفي الذي حصّل عنه تجربة مباشرة ، بل حتى بالنسبة الى الله نفسه . وهذا هو السبب في اننا نقول عنه انه سرّ « لا يوصف » او « لا يُنطق به » . واذن فان « السرّ » الالهي ، و «عدم قابلية الله للوصف» انما هما شيء واحد بعينه .

وقد نميل الى الظن بأن تقدم الرياضيات سيكون هو الكفيل بحل مشكلة التثليث ، او قـــد نتوهم ان «عدم قابلية الله للوصف » قد تستحيل يوماً الى حقيقة سهلة يفهمها الحس المشترك دون كبير عناء، او قد تصبح حقيقة معقولة قابلة للوصف خالية

من كل غموض ، بظهور مصادر جديدة للإعـــلام ، او بزوال بعض الاستار او الحواجز . ولماذا لا نقول ان هذا بالفعل ما يحدث حينما يصل المرء الى حالة الاشراق الصوفي ؟ ألا يفهم الانسان عندئذ كلمة السر ؟ وردنا على هذا التساؤل ان الأمر لا يتم على هذا النحو : فان ما ينكشف للصوفي انما هو على وجه التحديد « سرية » الله ، و « عدم قابليته للوصف » . وقـــد تكون « سرية » الله ظاهرة لنا ، ولكنّ من شأن الخبرة الصوفية ان تجيء على صورة إحساس عارم او شعور فائض بهذه السرية ، لا أن تكون بمثابة تبديد لها او قضاء عليها * .

والحق ان ما نأخذه على الرأي الذي نحن الآن بصدد مناقشته أنه يحطم الطابع الفريد المميّز لله ، وانه يقضي في الآن نفسه على الصبغة الخاصة التي يتسم بها الدين . ومن هنا فان الله يصبح في نظره مجرد شيء بين اشياء اخرى ، وان كان من المؤكد انه اعظم وأشرف منها ، مع كونه في الوقت نفسه اعسر وأعصى على الفهم . ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحدّ : فان الله ليس اعصى على الفهم من سائر الاشياء ، المعنى نفسه الذي يصح معه ان نقول ان حساب التفاضل والتكامل أعسر فهماً من الجمع والطرح . ولو كان الامر كذلك ، لكان في وسع المرء ان يفهم

---

* استخدمنا كلمة « سرية » لترجمة لفظ mysteriousness ، واستبقينا كلمة « سر » لترجمة اللفظ mystery ، وربما نضيف اليها كلمة « غامض » لتأكيد المعنى . (المترجم)

الله بمزيد من البراعة او المهارة . ولكن المسألة ليست مسألة درجة . ولعلّ هذا ما عبرت عنه الاوبانيشاد بطريقة واضحة صريحة حين قالت ان براهمن «غير قابل للفهم ، فان احداً لا يستطيع ان يدركه او ان يحيط به» . وان القديس اثناسيوس ليتفق في عقيدته الدينية مع الاوبانيشاد لانه يقول :

«ان الآب لا يقبل الفهم ، والابن لا يقبل الفهم ، والروح القدس لا يقبل الفهم ، ولكن ليس هناك ثلاثة اشياء لا تقبل الفهم ، بل شيء واحد فقط لا يقبل الفهم» .

واي تفسير يستند الى الحس المشترك ، بل اي تفسير علمي او منطقي لهذه الحقيقة ، كأن يقال مثلاً ان الله او التجربة الصوفية يمكن ان يُفهَم لو توافرت لدى المرء قوى فكرية اكبر ، او لو تهيأت له مصادر اخرى من المعرفة ، انما يستلزم ان يكون طابع اللامفهومية الذي تتحدث عنه العقيدة الدينية مجرد مبالغة . ولكننا نعتقد — على العكس من ذلك — ان العقيدة الدينية انما تعني ما تقول . فالحقيقة اللامفهومة لا يمكن ان تصبح قابلة للفهم عن طريق المزيد من التعلّم ، او هي لا تنكشف لمن كان حظه من المواهب العقلية اكبر ، او هي لا تصير اقرب منالاً لو قُدّر لنا ان نكتشف ادوات جديدة ومصادر جديدة للمعرفة . والحق ان «استغلاق الله على الافهام» انما هو صفة مطلقة لله . وهذا الاستغلاق هو بعينه السر الالهي ، بمعنى انه باطنٌ فيه ، ملازم له ، قائم به ولا يزول عنه .

ولنفترض – مع ذلك – ان الخبرة الصوفية غير قابلة للوصف بالمعنى نفسه الذي نمنيه حين نقول عن اية خبرة لونية او عن مذاق بَصَلة انه أمر غير قابل للوصف ، ولنحاول الوقوف على النتائج التي يمكن ان تترتب على هذا الفرض . ان جنساً بشرياً وُلِدَ اعمى لن يكـــون في وسعه ان يكوّن اي تصوّر عن اللون ، وبالتالي لن يستطيع ان يكوّن اية صور لونية . وأما الجنس البشري المؤلف من اشخاص مُبصرين، فانه يكوّن بكل سهولة صوراً ومفاهيم لونية . ولا شك ان افراد هذا الجنس لن يجدوا اية صعوبة في اختراع اسماء – ان تصادف عدم وجود اي اسم – للدلالة على خبراتهم اللونية . ولو قُدّر لعيون الجنس البشري ان تصبح – لأي سبب من الاسباب – على حين فجأة حسّاسة للأشعة فوق – البنفسجية ، لما وجد البشر ادنى صعوبة من بعد في تكوين صـــور ومفاهيم عن تلك الخبرة اللونية الجديدة ، التي ستصبح – فيما نظن – في متناولنا جميعاً ، وان كان من المتعذر علينا ان نتخيلها في الوقت الحاضر . وتبعاً لذلك فاننا لن نجد ادنى صعوبة في ابتكار ألفاظ للتعبير عن خبراتنا الجديدة ، او للتحدث بعضنا مع البعض الآخر في سهولة ويسر عن تلك الخبرات . وأصحاب الرأي الذي نحن بصدد مناقشته يقررون ان الامر هنا كالأمر هناك : فانه وان كان من المتعذر علينا ان نكوّن اي تصوّر عن الخبرة الصوفية ، الا ان الصوفيين أنفسهم لا يجدون ادنى صعوبة في تكوين امثال هذه التصورات ، وإطـــلاق اسماء عليها ، والتحدث بعضهم مع

البعض الآخر بشأنها ، وان كان من الحق اننا لن نستطيع ان نفهم ألفاظهم اكثر مما قد يستطيع الأكمه ان يفهم أحاديثنا عن الألوان . ان التصورات انما تُكوَّن عن طريق ملاحظة أوجه الشبه او السمات المشتركة بين الخبرات المنتسبة الى نوع واحد . وكما ان النماذج المختلفة من « الحمرة » إنما تبدو لنا متصفة بطابع واحد مشترك ، ألا وهو كونها جميعاً حمراء ، الأمر الذي يسمح لنا بأن نكوّن مفهوم « الاحمر » ، وان نطلــق عليه اسماً ، فكذلك الصــوفي ايضاً يلاحظ السمات المشتركة بين خبراته الصوفية المختلفة ، ويركّب منها مفاهيم او تصورات ، ويخلع عليها اسماء .

بيد ان هذا لا يشبه في شيء ما يحدث بالفعل ، بل هو في الواقع على النقيض تماماً مما يحدث . وذلك لان الصوفي نفسه هو الذي يجد ان عيانه ممّا لا يُوصَف ولا يُنـطَـق به . فالصوفي هو الذي يعاني هذه الصعوبة ، لا نحن . ولسنا نجد لدى الصوفي أية محاولة من اجل ابتكار حصيلة لغوية جديدة من الالفاظ للتعبير عن خبراته ، حتى حينما يكون بصدد الحديث الى غيره من الصوفيّين . فهو يستخدم اللغة نفسها التي نستخدمها ، ولكنه يقتصر على القول بأن الالفاظ لا تنهض بالتعبير عن معناه . وهنا قد نتساءل : لماذا لا يبتكر الصوفي الفاظاً جديدة ، كما قد يفعل الرجل الذي يحصّل احساساً لونياً جديداً ؟ اننا – بطبيعة الحال – لن نستطيع ان نفهم معاني تلك الالفاظ ، ولكن

سيكون في استطاعته هو وأقرانه من الصوفيّين ان يستخدموا تلك اللغة الجديدة ، على الاقل في التفاهم بين بعضهم وبعضهم الآخر . ولكن شيئاً من هذا القبيل لا يحدث . ولمْ لا ؟ ليس هناك سوى جواب واحد عن هذا التساؤل ، الا وهو ان يُقال ان استحالة تكوين أمثال هذه التصورات لا تكمن — اولاً وبالذات — فينا نحن ، بل في الصوفي نفسه . واذا دلّ هذا على شيء ، فانما يدل على ان من طبيعة تلك الخبرة ان تكون في ذاتها غير قابلة لاية صياغة تصوّرية . ولو شئنا ان نعبّر عن هذا المعنى نفسه بعبارة اخرى ، لكان في وسعنا ان نقول ان هذه الخبرة غير قابلة للادراك من جانب اي عقل تصوّري ، وانما هي في حاجة الى ملكة اخرى من ملكات العقل تكون مختلفة اختلافاً جذرياً . والحق ان طبيعة الله لا تقبل الدخول في أية شبكة من شباك التصورات على الاطلاق . واذا كان من الحق ان الرجل العاديّ لا يملك خبرة صوفية — وان كنا نظن ان هذا القول لا يَصْدُق على وجه الاطلاق ، وانما الصحيح ان لدى البشر جميعاً حظّاً قلّ او كثر من الخبرة الصوفية — فان انعدام هذه الخبرة ليس هو السبب في كونها مجهولة لدينا او غير قابلة للتصوّر من جانبنا . ومعنى هذا ان المسئول عن هذه الظاهرة ليس هو انعدام تلك الخبرة ، بل المسئول هو طبيعة عقلنا نفسه . وذلك لان العقل التصوّري القائم على الاستدلال والتمييز عاجز عن ادراك الحقيقة الالهية . وليس في استطاعة اية

عملية من عمليات التحليل ، او التمييز ، او اعادة التركيب عن طريق التصورات ، ان توصلنا الى فهم ذلك الموجود الالهي .

هذا هو معنى قولنا ان الله « لا يوصف » ، وهو ايضاً ما نعنيه عندما نتحدث عن « السر » الالهي او عن « عدم قابلية الله للادراك » . والواقع ان الادراك انما يعني الفهم عن طريق التصوّرات . ومن هنا فان ذلك الذي هو بطبيعته غير قابل للادراك عن طريق التصوّرات لا بد من ان يكون بطبيعته غير قابل للفهم . وهو لهذا السبب عينه ايضاً « سرّ » . وقد سبق لنا القول بأن الله « سرّ » حتى بالقياس الى نفسه . واذا كان هذا القول قد بدا لنا فيما سبق قولاً عسيراً صعب التصديق ، فما ينبغي ان يبدو لنا الآن كذلك . والحق ان ما تعنيه هذه العبارة ان العقل الالهي لا يتحرك ولا يعمل عـــن طريق المفاهيم او التصوّرات .

ومما تقدّم يتضح لنا ايضاً لماذا كانت الخبرة الصوفية هي مما لا يقبل اية صياغة تصوّرية . وآية ذلك ان الفهم القائم على التعقل في حاجة دائماً الى بعض موادّ خام يمارس نشاطه فيها . ومعنى هذا انه لا بد لبعض الخبرات الغُفْل من ان تجيء فتملأ شباك جهازه . ولكن هذا يستلزم قيـــام انفصال بين الذات والموضوع ، بحيث يكون العقل هو الذات وتكون الخبرات التي تغذّيه هي موضوعه . وتبعاً لذلك فان من طبيعة العقل انه يتضمن بالضرورة تقابلاً بين الذات والموضوع . ولكن الملاحظ

في الخبرة الصوفية ان هناك تجاوزاً او علوّاً على هذا التقابل . ولهذا فان العقل يعجز عن فهم تلك الخبرة . وهذا هو السبب في اننا نقول عنها انها خبرة غير قابلة للفهم ، او انها خبرة غير قابلة للوصف .

وهذا الدرس عينه يلقنّنه لنا ايضاً تأكيدُ الوعي الديني لوحدانية الله . ولم يكن القول بالوحدانية مجرد تعليم انحدر الينا من اصل يوناني او شرقي . وهو كذلك ليس مجرد مذهب قال به أفلوطين عندما نادى بالواحد ، او قالت به الاوبانيشاد عندما نادت بالواحد، وانما نجد هذا المذهب يتجلى بصورة أظهر وأوقع ، ان لم نقل مقروناً ايضاً باحساس اعظم وأعمق بالسر ، في صميم مذهب التثليث . ان الله ثلاثة ، ولكنه مع ذلك وحدة غير قابلة للقسمة . وليست وحدانية الله على غرار واحدية المثلث ، او واحدية الركيزة ذات القوائم الثلاث . حقاً ان هذه الركيزة — بلا شك — انما هي ثلاثة في واحد. ولكن «الواحد» في هذه الركيزة قابل للقسمة الى ثلاثة . وكل قائمة من هذه القوائم الثلاث انما هي على علاقة بالقائمتين الاخريين وبالكل . واما واحدية الله فانها غير قابلة للقسمة ، كما انها خلو تماماً من كل علاقة . وليست هذه الوحدة التي لا تقبل القسمة ولا تنطوي على اية علاقة سوى الطابع المميّز للحَدْس الصوفي ، على نحو ما وصفه لنا سائر الصوفيّين . وهنا لا يكون الانفصال القائم بين الذات والموضوع هو وحده الشيء الذي يُعلـّى عليه ، بل

يكون هناك ايضاً تجاوز لكل ضرب من ضروب الانفصال . وهذا القول ان دل على شيء فانما يدل على ان الخبرة الصوفية هي فيما وراء، او فوق منال العقل، ما دام من طبيعة العقل بالضرورة ان يعمل مستعيناً بوسائط الفَصْل، والتمييز، والتحليل .

ولكن، اذا كان من غير الممكن للعقل التصوري ان يدرك الله، فما هو السبيل اذن لمعرفة الله او ادراكه ؟ ان كلمة « الحدس » لهي في العادة اكثر ما يستخدم من الكلمات للاشارة الى الادراك الصوفي للحقيقة الالهية . وليس من شك في ان لفظة « الحدس » هي من اشد الالفاظ تعرضاً لسوء الاستعمال . فهي أميل الى ان تكون لفظة غامضة شديدة الالتباس . واسوأ من ذلك ان الناس قد دأبوا على الظن – بل هم يظنون بالفعل – ان كل فكرة غير معقولة يستمسكون بها دون ان يكون في وسعهم تبريرها عقلياً، انما هي ضرب من الحدس . ولكن الشيء لا يصبح في حدّ ذاته مثار اعتراضٍ لمجرد انــه معرّض لسوء الاستعمال . وانه لمن واجبنا ان نتجنب أمثال هذه الاستعمالات السيئة، ولكن ليس من حقنا ان نطّرح الشيء الذي هو موضع لهذا الاستعمال السيىء . ولما كانت كلمة « الحدْس » لفظاً قد درج استعماله عادةً للاشارة الى الخبرة الصوفية، فاننا سوف نواصل استخدام هذا اللفظ .

وكما انه قد لا يكون هناك معنى للتساؤل عما هو العقل، فكذلك

ليس ثمة معنى للتساؤل عما عسى ان يكون الحدس . واذا كان العقل هو الاسم الذي نطلقه على عملية فهم الاشياء عن طريق التصورات ، فان الحدس هو الاسم الذي نطلقه على عملية ادراك الموجود الالهي في الخبرة الصوفية . فالحدس خلو من كل تصور ، وهو لا يعرف تلك السمة التي يتميز بها العقل الا وهي القسمة القائمة على الفصل بين الذات والموضوع . وقد يكون في وسعك ان تقول – اذا شئت – انك لا تؤمن بالحدس . ولكنك في هذه الحالة انما تقرر انك لا تؤمن بأن ثمة شيئاً يسمى «الخبرة الصوفية»، او ان هذا الشيء لا يملك تلك السمات التي اعتاد أصحاب الخبرة الصوفية ان ينسبوها اليه . وبيت القصيد اننا حين نقول ان الخبرة الصوفية حدس ، فاننا لا نقول عنها شيئاً جديداً يجعلها موضع شك او توجس ، وكأننا ننسب اليها شيئاً لم يكن مقترناً بها من قبل . وكل ما هنالك اننا نزودها ببطاقة ملائمة او اسم مناسب .

وقد يكون في وسعنا الآن ان نتأول معنى الالوهية السلبية . فهذا المعنى لا يختلف كثيراً عن القول بأن الله سر غامض ، او انه حقيقة مستغلقة لا تقبل الفهم . وهذا هو السبب في اننا قلنا آنفاً ان الالوهية السلبية عنصر ضروري في صميم الوعي الديني المكتمل، ما دام من المؤكد ان الاحساس بالطابع السري النهائي للعالم انما هو عنصر مشترك في أية نظرة دينية أصيلة الى الكون . والالوهية السلبية انما تعني ان الله غير قابل للادراك عن طريق

التصورات . وتبعاً لذلك فانه في نظر العقل بمثابة فراغ ، او خلاء ، او عدم . وليس في استطاعتك ان تنسب الى الله اي محمول ، او اية صفة ، حتى ولو كانت صفة « الوجود » ، لان كل صفة انما تقوم مقام « تصوّر » ، وبالتالي فان نسبة اي محمول اليه ، انما تعني الزعم بأنه قابل للادراك من جانب العقل التصوّري . ولكن ليس معنى هذا ان الله غير قابل للادراك على الاطلاق ، وانما يجب الاعتراف بأنه قابل للادراك عن طريق الحدس .

بيد أننا هنا قد نتردّى في خطأ آخر . وذلك لاننا تحت تأثير رغبتنا المعقولة في ادراك معنى الدين ، واحالته الى شيء قابل للفهم — على الرغم من تحذير العقيدة الاثناسيّة * — ومحاولة إرساء دعائم السلم بين الدين والعقلية العلمية ، او بين الصوفيّ والمنطقي ؛ نقول اننا تحت تأثير هذه الرغبة قد نحاول اقامة ضرب من التوفيق . ومن هنا فاننا قد نقول ان الله ليس في الحقيقة غير قابل للتعقل ، وانما كل ما هنالك انه غير قابل للتعقل بالنسبة الينا نحن . فالعقل البشري وحده هو الذي لا يستطيع ان يفهم الموجود الاقصى ، لانه قاصرٌ من جهة ، ولانه متناهٍ من جهة اخرى . واذن فان «عدم القابلية للادراك» — كما قررنا آنفاً — ليست صفة مطلقة لله

---

* نسبة الى أثناسيوس . (المترجم)

على نحو ما هو في صميم ذاته ، بل هي صفة نسبية بالقياس الى عقولنا نحن فقط .

وليس من شك في ان العبارة المألوفة التي تقول انه ليس في وسع عقل الانسان المتناهي ان يفهم اللامتناهي انما هي – بمعنى ما من المعاني – عبارة صادقة ، ولكنها في الوقت نفسه على قدر كبير من الغموض وعدم الوضوح . ولو اننا فحصنا هذه العبارة بقصد الوقوف على معناها ، لكان هذا الفحص مناسبة لالقاء الكثير من الاضواء على المشكلات التي نحن بصددها . والمهمة الجوهرية التي تقع على عاتقنا اولاً انما هي العمل على فهم معاني اللفظتين المستخدمتين هنا، الا وهما « المتناهي » و «اللامتناهي». وذلك لان معاني هاتين اللفظتين غير واضحة على الاطلاق . ونحن نفهم ماذا تعنيان حينما تستخدمان للاشارة الى المكان ، او الزمان ، او أية متسلسلة من الاعداد ، ولكن ماذا عسى ان يكون المقصود منها حينما يُقال مثلاً ان عقلاً ما – وليكن اي عقل من العقول – إما ان يكون متناهياً او لامتناهياً ؟

هنا قد يكون اول رأي يتبادر الى أذهاننا لاول وهلة ان العقل البشري انما يُسمّى متناهياً لانه عقل ناقص يفتقر الى المعرفة . وبهذا المعنى يكون العقل متناهياً حينما لا تتوافر لديه المعرفة اللازمة لفهم شتى وقائع الكون . ولكن اذا كان ذلك كذلك ، فان من المحتمل ان يكون المعنى الذي نقصده عندما نتحدث عن عقل لامتناهٍ انه ذلك الذي يعرف جميع الوقائع ،

ولكن هذا القول يستهدف للكثير من الاعتراضات : فان الملاحظ باديء ذي بدء انه ليس من الواضح كيف يمكن لمثل هذا العقل ان يكون عندئذ لامتناهياً ، اللهمّ الا اذا قررنا ان الكون ينطوي على عددٍ لا نهاية له من الوقائع . ولكن القول بأن الكون ينطوي او لا ينطوي على عدد لامتناهٍ من الوقائع قد يكون في حكم المجهول . وقد ارتأت احدث النظرات العلمية ان الكون متناهٍ في المكان والزمان ، وانه ينطوي على عدد متناهٍ من الجسيمات الصغيرة . وأغلب الظن ان يكون العقل القادر على معرفة سائر وقائع مثل هذا الكون عقلاً متناهياً .

وانه لمن الممكن دائماً – بطبيعة الحال – ان يُقال ان كلمة « لامتناهٍ » حينما تُطبّق على الله فانها لا تعني في الواقع ما تقوله . وبهذا المعنى لا تكون كلمة « لامتناهٍ » سوى مجرد مبالغة دينيّة ، او مجرد صيغة من صيغ التفخيم . فكل ما تعنيه هذه الكلمة هو الاشارة الى عقل « غاية في السعة » بالقياس الى العقل البشري . ولكن هذا الرأي انما يتنافر ويتعارض مع اعمق حدوسنا الدينية ، لان هذه الحدوس تؤكد ان الله مطلق على الاطلاق ، وانه لامتناه حقاً ، وانه لامتناه الى ابعد حدّ .

وقد يُحْكَمُ على هذا الاعتراض القائم على مسألة عدد الوقائع الماثلة في الكون بأنه مجرد اعتراض شكلي . والحق اننا قد نميل الى الظن بأن هذا الاعتراض خارجٌ عن الموضوع ، وان هذا النقاش الدائر حول عدد الوقائع التي يمكن معرفتها انما هو

نقاش عقيم من الناحية الدينية ، وان هذا ليس هو ما نتحدث عنه حينما نتكلم عن لا نهائية الله . وليس من شك في ان هذا حدس صائب . ولكن ما يُظهرنا عليه انما هو هذه الحقيقة : ألا وهي ان معرفتنا لعددٍ لامتناه من الوقائع لا يمكن ان تكون هي ما نعنيه بلا نهائية العقل الالهي . والنتيجة الهامة التي تترتب على ما تقدم هي اننا حينما نتحدث عن عقل الانسان بوصفه متناهياً ، فاننا لا نشير بذلك الى فقر معرفته بالوقائع ، بل نحن لا نشير الى جهله على الاطلاق . واذن فان الطريق الذي انتهجناه حتى الآن لم يكن سوى طريق خاطىء .

وانه لمن الواضح اننا حينما نقيم مباينة بين العقل الالهي والعقل البشري على اعتبار ان الاول منها لامتناهٍ والثاني متناهٍ على التماقب ، فاننا لا نشير بذلك الى اختلافٍ في الدرجة ، بل الى اختلاف في النوع . ومعنى هذا ان البناء الجوهري للعقل البشري يختلف عن البناء الجوهري للعقل الالهي ، وبالتالي فان بناء عقولنا هو الذي يجعل منها عقولاً متناهية عاجزة عن ادراك لانهائية الله . واي اختلاف في مقدار المعرفة لن يكون سوى مجرد اختلاف في الدرجة . ولو أخذنا بهذا التأويل ، لكان في وسع العقل البشري نظرياً ، لو قدّر له ان يعرف المزيد من الوقائع ، او لو قدّر له الوصول الى معرفة كافة الوقائع ، ان يصبح لامتناهياً . والحاصل انه ليس ثمة شيء في طبيعة عقولنا ، من حيث هي كذلك ، يمكن ان يحُول بينها

وبين معرفة كافة الوقائع . وليس هناك سوى ظرفين عرَضيين يحولان بيننا وبين مثل هذه المعرفة، ألا وهما اولاً، انه ليس لدينا متسع من الوقت لذلك ، نظراً لاننا نموت سريعاً من جهة ، وثانياً، ان اعضاءنا الحسية لا توصّلنا إلا الى دائرة صغيرة جداً من المعلومات حول الكون المحيط بنـــا ، من جهة اخرى . والواقع ان المعلومات انما تصلنا فقط عبر تلك المنافذ الخمسة التي نسمّيها باسم حواسنا الطبيعية . ولا مراء في ان هذا الامر الاخير لا يُمثل مطلقاً اي نقص او عيب في صميم عقلنا . وان كان ثمة عيب فهو عيب في حواسنا . ولو أننا اقتصرنا على النظر الى المسألة من وجهة نظر جهازنا العقلي نفسه، لما كان هناك اي مبرّر للزعم بأنه — لو قدّر لحواسنا ان تمدنا بشتى المعلومات الممكنة عن العالم ، ولو كان لدينا متسع من الوقت — لما كان في وسعنا مع ذلك ان نصوغ الكون كله صياغة تصورية ، اعني لما كان في وسعنا ان نفهمه . ولكن من الواضح ان اي تأويل يتضمن القول بأن تناهي العقل البشري هو مجرد واقعة عرضية تلبّست به ، وان في الامكان تصوّر زوالها ، وان في وسع العقل البشري بالتالي ان يصبح لا متناهياً كالعقل الالهي سواء بسواء ؛ نقول ان مثل هذا التأويل لا بدّ من ان يجرح شعورنا الديني بأن الانسان هو مجرد عدم أمام الله ، ان لم نقل بأنه قد يُنْظَر اليه على انه محض تجديف .

والامر البيّن الذي لا غموض فيه ان بناء عقولنا ، اعني

كونها تعمل عن طريق التصورات ، انما هو السبب في عجزها عن ادراك الله ، وربما كان هذا هو ما نعنيه عندما نقول عنها انها متناهية . وليس في الامكان احـــالة «لانهائية الله» الى حقيقة معقولة عن طريق التصوّرات . وما يَصْدُق على هذه اللانهائية يَصْدُق ايضاً على سائر الصفات المنسوبة الى الله . وحسبنا مثلاً ان ننظر الى طبيعة الله الثلاثية لكي نتحقق بوضوح من صحة ما نقول . فالطبيعة الثلاثية التي هي داخلة في صميم الماهية الالهية غير قابلة للادراك عن طريق اي تصوّر كائناً ما كان . ولو اننا افترضنا ان هذه الطبيعة الالهية يمكن ان تصبح معقولة – اعني منطقية وغير متناقضة مع نفسها – عن طريق التفكير التصوري ، لكان معنى هذا الفرض اننا نقرر انه لو قُدّر لنا ان نصبح اكثر مهارة او براعة ، لكان في وسعنا – مع احتفاظنا بنفس بنائنا العقلي – ان نتوصل الى فهم تلك الطبيعة الالهية . وكأننا نفترض ان في وسع احد علماء الرياضة الممتازين، وليكن مثلاً رياضياً آخر فوق مستوى أينشتين ، ان ينجح في القيام بهذه المهمة . ولكن من المؤكد ان هذا الرأي انما هو على النقيض تماماً مما يعنيه مذهب التثليث . وعلى الرغم من ان هذا المذهب لا يمكن فهمه تصورياً ، الا ان هنـــاك سبباً تصورياً وجيهاً يبرّر هذا الامر . وذلك لانه على الرغم من ان الثالوث الالهي قد يُدْرَك عن طريق التصورات ، نظراً لانه ينطوي على قسمة وعلاقات ، فان وحدانية الله غير قابـــلة لمثل هذا الادراك . فليس ثمة تصور ، حتى ولا اي تصور في عقل الله

نفسه ، يمكن ان يحيط علماً بتلك الوحدانية ، نظراً لانها غير قابلة للقسمة ، فضلاً عن انها خلو تماماً من كل علاقة ، في حين ان التصوّر من حيث هو كذلك يتضمن القسمة والملاقة . والحق ان عملية التصوّر انما تعني التقسيم والربط . والدعامة التي يستند اليها كل تصوّر انما هي علاقة التشابه بين هذا الشيء وذاك. ولا بد لنا من ان نقرر ان الله – في صميم شعوره الخاص بذاته – انما يدرك وحدانيته . ولكن مثل هذا الادراك لا يمكن ان يتم عن طريق اي تصور من التصورات ، بل هو انما يتم عن طريق الحدس . فليس في معرفة الله لذاته اي انفصال بين ذات وموضوع ، او اي انفصال لهذا الشيء عن ذاك ؛ الامر الذي يُعَدّ بمثابة السمة التي لا مُحَيّى لكل ادراك تصوّري . وأقل ما يمكن ان يقال هو ان معرفة الله لذاته لا يمكن ان تكون ادنى من المعرفة المستندة الى الوجود ، او من الهوية القائمة بين الذات والموضوع ، او بين هذا وذاك ، او بين التعدّد والواحدية ؛ وهو ما نطلق عليه اسم « الحدس » . والحق ان هذا هو ما تعنيه على وجه الدقة « وحدانية الله » .

واذا كان من الصحيح ان العقل الالهي لا يستطيع ان يعرف ذاته الا عن طريق الحدس ، فان من الصحيح ايضاً ان العقل البشري لا يستطيع ان يعرف الله الا عن طريق الحدس . والحدس انما يعني الخبرة الصوفية . ولكننا لا نعني ان من يسمونهم بالصوفية هم وحدهم الذين يستطيعون ان يعرفوا الله ،

وان من عداهم من البشر لا يستطيعون ذلك . وانما يجب ان نقرر ان كبار الصوفية ليسوا سوى أولئك البشر الذين نما فيهم الاحساس الديني بصورة غير عادية ، مثلهم في ذلك مثل كبار الفنانين الذين هم مجرد بشر نما فيهم الاحساس الجمالي السائد لدى سواد الناس ، ولكن بصورة غير عادية . واذا كان لنا ان نقرّر — كما ينبغي لنا ان نفعل — ان سائر البشر يستطيعون ان يعرفوا الله ، فما ذلك الا لأن من واجبنا ايضاً ان نقرر ان الحدس الصوفي متوافر لدى سائر البشر ، وان كانت درجة نموّه قد تختلف شدة وضعفاً . والدليل على ذلك ان عقول الكثيرين من عامة الناس تستجيب لنداء الصوفيّ العظيم ، كما تستجيب تماماً لنداء الشاعر الكبير . ولو لم يكن جميع الناس صوفيّين — كما هم في الوقت نفسه شعراء — لكانت كلمات الصوفي في نظر غيره من الناس مجرّد الفاظٍ منطوقةٍ عديمة المعنى ، او مجرّد سلاسل عقيمة جوفاء من الاصوات الفارغة تماماً من كل معنى . ولكن الامر على خلاف ذلك .

وقد يبدو القول بأننا لا نستطيع ان نعرف الله عن طريق العقل التصوّري ، بل عن طريق الحدس الصوفي وحده ، بمثابة حكم على علم اللاهوت بأنه مجرد « لغو من القول » . وذلك لان علم اللاهوت انما ينحصر في بعض القضايا التي تدور حول الله . ومعنى هذا ان مهمة اللاهوت هي نسبة بعض الصفات الى الله وتطبيق بعض التصورات عليه . وسيكون علينا — في صفحات

قادمة – ان نثير هذه المشكلة ، وان نتعرض بالبحث لطبيعة الحقيقة اللاهوتية . واما الآن فحسبنا ان نقول – وهو الامر الذي يُسَلَّم به عادة – ان الدين ليس هو اللاهوت . وحينما يُقال ان معرفة الله ليست ممكنة اللهمّ الا عن طريق الحدس ، فان معرفة الله التي يدور حولهـــا الحديث هنا انما هي ذلك الاحساس الباطن بالله الموجود « في اعماق القلب »، اعني الخبرة الصوفية التي هي في الواقع صميم الدين . وقد يكون الانسان على علم باللاهوت ، دون ان تكون لديه اية معرفة عن الله . وكذلك قد يعرف الانسان الله دون ان يكون على عـــلم باللاهوت . ولكن ليس في الامكان ان يقوم علم لاهوت ، الا اذا توافر اولاً ذلك الاحساس الباطني الصوفيّ . وليس اللاهوت سوى مجرد محاولة لتأويل تلك الخبرة من وجهة نظر العقل .

بيد اننا لم نقف بعد على معنى القول بأن عقلية الانسان المتناهية عاجزة عن فهم اللامتناهي . وكل ما تعلمناه حتى الآن ان هذا القول لا يعني مطلقاً ان في الامكان فهم اللامتناهي عن طريق ضرب من التوسّع الفائق للعقل البشري ، ان لم نقل عن طريق ضرب من الامتداد اللامتناهي للعقل التصوّري . ولا بدّ لنا الآن من ان نحاول فهم المعنى المراد بقولنا عن العقل البشري انه متناه . فبأي معنى يُقال عن العقل البشري انه متناه ؟ لا ريب اننا لن نستطيع الاجابة عن هذا السؤال ، اللهمّ الا اذا عرفنا اولاً ماذا عسى ان يكون المقصود بكلمة «عقل لامتناهٍ» .

وليس من شك في ان العقل اللامتناهي لا يعني ذلك العقل الذي يعرف كل وقائع الكون ، كما ان العقل البشري لم يُسمّ بعقل متناهٍ لانه لا يعرف شتى الوقائع .

والرأي الوحيد المعقول في هذا الصدد ان يُقال ان ما يجعل عقولنا متناهية انها ميسّرة لفهم الاشياء المتناهية فقط ، وانها عاجزة بالتالي عن ادراك اللامتناهي . وما يفصل عقولنا عن اللامتناهي هو انها تعمل عن طريق استخدام التصورات. وليس في الامكان ادراك اللامتناهي اللهمّ الا عن طريق الحـــدس . ولكن لِمَ كان ذلك كذلك ؟ ولماذا لا يكون في الامكان ادراك اللامتناهي عن طريق التصورات ؟ اذا أردنا ان نقف على حقيقة هذا الامر ، فلا بد لنا من ان نفهم ان لفظة « لامتناهٍ » بالمعنى الديني لا تمت بأدنى صلة لمعنى هذه اللفظة حين تستخدم للاشارة الى المكان ، والزمان ، ومتسلسلات الاعداد . وقد يصح ان نسمّي هذا المعنى الاخير باسم « اللامتناهي الرياضي » تمييزاً له عن اللامتناهي الديني . وقد أدّى بنا الخلط بين هذين النوعين من اللامتناهي الى ارتياد ذلك الطريق الخاطىء الذي جعلنا نفترض ان لانهائية العقل الالهي انما تشير الى مقدار معرفته ، وان تناهي العقل البشري انما يشير الى جهله .

والحق ان اللامتناهي الديني – او بعبارة اخرى لانهائية الله – انما تعني ذلـــك الذي ليس له آخر . وبهذا المعنى لا يمكن لكل من المكان والزمان ان يكون لامتناهياً ، نظراً لان

المكان انما هو « آخر » بالنسبة الى الزمان ، كما ان الزمان « آخر » بالنسبة الى المكان [1] . واما اللامتناهي الديني فهو ذلك الذي تحدث عنه اسبينوزا حين قال انه « ذلك الذي لا يحتاج تصوره الى تصور اي شيء آخر يكون بمثابة المصدر الذي يُصاغ منه » [2] . وهو ايضاً ذلك الذي تحدثت عنه الاوبانيشاد فقالت انه « الواحـــد الذي لا ثاني له » . واما الشاندوجيا اوبانيشاد Chandogya Upanishad فقد تحدثت عنه في هذه العبارات : « حيث لا يرى المرء شيئاً آخر ، وحيث لا يسمع شيئاً آخر ، وحيث لا يفهم شيئاً آخر ، فهنالك يكون اللامتناهي . واما حيث يرى المرء شيئاً آخر ، وحيث يسمع شيئاً آخر ، وحيث يفهم شيئاً آخر ، فهنالك يقوم المتناهي » .

وهنا قد يقال انه ما دام في الامكان تفسير اللامتناهي على هذا النحو عن طريق مثل هذه الحدود التصورية ، فقد صار في وسعنا اذن فهمه عن طريق التصورات . ولكن مثل هذا القول لن يكون صحيحاً اللهمّ الا اذا صح ان يكون في مجرد الحديث عن الثالوث بوصفه « ثلاثة في واحد » فهمٌ تصوري له . وليس

---

١ – لا تتأثر هذه القضية مطلقاً بما يقولونه عن اختفاء المكان والزمان بوصفهما موجودين منفصلين في « المتصل المكاني – الزماني» الذي تتحدث عنه الفيزياء القائلة بالنسبية .

٢ – الالفاظ الواردة في النص مأخوذة عن تعريف اسبينوزا للجوهر ، على اعتبار ان الجوهر عنده هو اللامتناهي .

هذا بصحيح ، نظراً لان الواحدية المتضمنة في التثليث خلوٌ من كل علاقة باطنية ومن كل تقسيم الى ثلاثة . ومـــا يَصْدُق على الثالوث يصدق ايضاً تماماً على اللامتناهي . ذلك لانه لما لم يكن للامتناهي من «آخر» ، فقد صَحَّ تأويلُه على انه يشير فقط الى الكون بأسره ، اعني الى مجموع الاشياء المتناهية قاطبةً .
ولكن ، حتى اذا كان مجموع الاشياء لامتناهياً بالمعنى الرياضي لهذه الكلمة ، فانه سيظل مشوباً بالتناهي نظراً لانـــه مجرد حصيلة لمجموعة من المتناهيات . ولو اننا سمينا مثل هذا المجموع باسم الله ، فكأننا نستخدم لفظ «الله» كاسم جديد نطلقه على ما كان يسمّى سابقاً باسم «الكون» ، او كأننا نوحّد بين الله وعالم الموجودات المتناهية . وانه لمن الواضح ان لانهائية الله ليست شيئاً اكثر من مجرد اسم آخر لوحدانيّته . وهذه الوحدانية مختلفة كل الاختلاف عن فكرة الوحدة الرياضية . انها الفكرة التي تقول بأنه ليس في داخل الله ولا خارجه اي مغايرة، او أية قسمة ، او اية علاقة ، لانه على الرغم من اننا نتحدث عن علاقة الله بالعالم ، الا ان هذه العلاقة — كما سوف نرى فيما بعد — انما هي مجرد مجاز . ولكن ذلك الذي يخلو تماماً من كل مغايرة ، وكل قسمة ، وكل علاقة — اعني اللامتناهي — غير قابل للادراك عن طريق التصوّر ، لانه من طبيعة التصوّر انه لا يعمل الا عن طريق الغيرية، والقسمة، والعلاقة . فلا سبيل الى ادراكه الا عن طريق الحدس الديني .

وانه لفي وسعنا الآن ان نفهم معنى العبارة القائلة بأنه ليس في وسع عقلية الانسان المتناهية ان تفهم الإله اللامتناهي . فليس معنى هذه العبارة ان الانسان عاجز عن معرفة الله ، بدليل انه يعرفه بالفعل في صميم خبرته الدينية التي هي خبرة حدسية . ولو لم يكن ذلك كذلك ، لكان الوحي الديني ضرباً من المستحيل . وليس المقصود بعقلية الانسان المتناهية سوى ذلك العقل المولّد للتصوّرات . وهذا العقل متناهٍ لانه لا يستطيع ان يدرك اللامتناهي ، وهو عاجز عن ادراك اللامتناهي لانه هو نفسه تصوّريّ . وتبعاً لذلك فاننا لا نعني بالعقلية اللامتناهية ذلك الذهن التصوّري الذي يعرف كل شيء ، والذي هو بمثابة توسيع للتفكير التصوري العادي الى ما لا نهاية له ، بل نعني به عقلية حدسية .

والنتيجة التي تترتب على ما تقدم انه ليست عقولنا **نحن** فقط هي التي لا تفهم الله ، كما انه ليست تصوراتنا **نحن** فقط هي التي لا تستطيع بلوغه ، بل انه ليس في وسع اي عقل ان يحيط بالسرّ الإلهي ، ما دمنا نعني بالعقل كل ذهن تصوّريّ ، وبالتالي فانه ليس في وسع أية تصورات ان تدركه . وهذا القول لا يكاد يختلف عن القول بأن الله — في صميم طبيعته — غير قابل للتصوّر ، وان سره وعدم قابليته للادراك انما هما صفتان مطلقتان من صفاته .

ذلكم اذن هو التأويل النهائي للالوهية السلبية . فهذه

الالوهية السلبية لا تعني ان الله عَدَمٌ بغير كيفية ، بـــل ان معناها ان الله عدم بالنسبة الى الذهن التصوّري . وهي لا تعني ايضاً انه ليس لله اي وجود ايجابي ، بل كل ما تعنيه ان وجوده الايجابي ، وان كان ينكشف للحدس ، الا انه مَخْفِيٌ عن العقل .

الفصل الرابع

الألوهية الإيجابية

اذا كان معنى الالوهية السلبية انه ليس ثمة صفات يمكن ان تُحْمَل على الله ، فان معنى الالوهية الايجابية ان الوعي الديني — مع ذلك — ينسب صفاتٍ الى الله . وكل تقريرٍ لهذه الصفات انما هو تقريرٌ لطبيعة الله الايجابية . واذا كان أعمّ نعت للالوهية السلبية هو القول بأن الله لاموجود ، فان أعمّ نعتٍ للالوهية الايجابية هو القول بأن الله موجود .

ولكن ما هي الصفات الاخرى — فيما عَدَا صفة الوجود او الكينونة — التي ينسبها الى الله هذا التصوّر الايجابيّ للطبيعة الالهية ؟ يبدو ان هناك عناصر وفيرة او حصيلة ضخمة في تقاليد الديانات العالمية المختلفة تسمح لنا بالاجابة عن هذا التساؤل . فالله — اولاً وقبل كل شيء — روح ، او عقل ، او شخص . وهذا يعني أنه متصوّرٌ على غرار العقل البشري . ان الله عقل ، وليس مادة ؛ موجود سيكولوجي ، لا موجود

طبيعيّ . وهو باعتباره عقلاً ، عليم بكل شيء ، حكيم غاية الحكمة ، قادر على كل شيء . وهو محبة ، ورحمة ، وسلام . وهو رحيم وعادل معاً . بل انه قد يكون ايضاً غضوباً ، ان لم نقل غيوراً . وأظهر صفة من صفاته في المسيحية هي المحبة ، وفي الاسلام القوة ، وفي اليهودية العدل، وفي الهندوكية الغبطة. وهذه الصفات البارزة قد تُستخدم في الاساطير الدينية المختلفة كدعائم او ركائز لتفسير السبب الذي من أجله خلق الله العالم. وهكذا نرى بعض الكُتّاب المسيحيين يقرّرون ان الله خلق العالم باعتباره موضوعاً لحبه . واما في الهندوكية فان العالم تعبير عن الغبطة الإلهية او عن سعادة الله . والملاحظ ان الفرحة البشرية تغمر الجسد على صورة رقصة ، فلا بد من ان يكون العالم بمثابة رقصة سيفا Siva . وليس « التاريخ وخرائبه ، بل ليست انفجارات الشموس، سوى ومضات قد صدرت عن ذلك التتابع المتأرجح الذي لا يكلّ ، لحركات » [1] تلك الرقصة ...

ولا حاجة بنا الى الافاضة في استعراض تلك العبارات التفصيلية، التي تصف لنا السمات الايجابية العديدة المتنوعة التي طالما نسبتها الى الموجود الاقصى شتى الفروع المختلفة المتعدّدة

---

١ – ه. زيمر : « الاساطير والرموز في الفن الهندي والحضارة الهندية »، ص ١٥٥ . H. Zimmer, «Myths and Symbols in Indian Art and Civilization ».

للوعي الديني البشري . وانه لفي الامكان – بطبيعة الحال – ان ُيقال في هذا الصدد الشيء الكثير . ولكن بيت القصيد عندنا أنه على الرغم من تصوّر الالوهية السلبية (الذي أتينا على ذكره) ، فان هناك بالفعل أمثال هذه الصفات الايجابية . والحق ان كل هذه الالفاظ : روح – عقل – شخص – عدل – حق – جمال – معرفة – قوة – محبة – شفقة – سلم – سعادة، انما هي أسماء لصفات او كيفيات . وهي باعتبارها كذلك تمثل تصورات ، او تنطوي على تصورات . والمشكلة التي لا بد لنا من مناقشتها في هذا الصدد هي كيف يتسنى لأية تصورات ، مهما يكن من سموّ الصفات التي تمثلها ، ان تَصْدُق على الله الذي هو – كما رأينا منذ حين – فوق سائر التصورات كائنة ما كانت ؟ كيف يمكن لمحمولات او صفات ان تقترن بذلك الذي لا صفة له ؟ اننا هنا بازاء مشكلة لا تكاد تختلف عن المشكلة التي التقينا بها من قبل حينما تساءلنا : كيف يتسنى للاّوجود ان يكون في الوقت نفسه وجوداً ؟

والجواب العام على هذا التساؤل أنه ليس ثمة صفة واحدة بين كل هذه الصفات ، او بين أية صفات أخرى قد يحلو لنا ان ننصّ عليها ، يمكن ان تصْدُق على الله بمعناها الحرفي ، وانما هي جميعاً صفات رمزية . فليس من الصحيح حرفياً ان يقال ان الله نَفْسٌ ، اذا استعملنا هذه الكلمة بمعناها الاصليّ للإشارة الى مجرى من الاحـــداث ، والافكار ، والاحساسات ،

والتصورات ، والانفعالات السيكولوجية ، التي تتتابَعُ واحدة بعد الاخرى في صميم الزمان . وليس من الصحيح حرفياً ان الله محبة ، اذا قصدنا بكلمة محبة ذلك الانفعال البشري الذي يمضي ويجيء والذي هو على النقيض من الكراهية . وما يَصْدق على هذين اللفظين يَصْدق ايضاً على اي لفظ آخر من الالفاظ التي قد نستخدمها للاشارة الى الله . فليس هناك حدّ واحد من بين كل هذه الحدود يمكن ان يضع بين ايدينا حقيقة حرفية . ومع ذلك فان هذه اللغة الرمزية — بصورة او بأخرى — تولّد لدينا بارقة ، او لمحة ، نراها بغموض وابهام من خلال العماء والضباب المحيط بنا ، عن ذلك الموجود الذي يعلو على كل فكر بشري وكل تصوّر إنساني . وفضلاً عن ذلك فانه لمن الصحيح بوجه من الوجوه انه وان كانت جميع هذه الالفاظ كاذبة ، لو أُخِذَتْ بمعناها الحرفي ، الا انه قد يكون الواحد منها أشدّ بطلاناً من غيره . ولا ريب أننا لو توخينا الصرامة في القول لكان علينا ان نقرر أنه من الخطأ ان نقول ان الله محبة او انه كراهية ، او ان نقول انه عقل او انه مادة . ومع ذلك فانه قد يكون الادنى الى الصواب ان يقال انه محبة ، لا كراهية ، عقل ، لا مادة . والحق أننا نشعر بأننا لو قلنا عن الله انه كراهية لكانت هذه العبارة ضرباً من الكذب البغيض . وأما الالوهية السلبية فانها تعبّر عن كون جميع الالفاظ التي نستخدمها للاشارة الى الله كاذبة . وعلى العكس من ذلك ، نجد ان الالوهية الايجابية تعبّر عن كون الالفاظ التي نستخدمها ، على شرط ان نَتخيَّر الالفاظ

المناسبة ، وسائط تستثير لدينا ضرباً من الحدس او العيان المنصب على الطبيعة الالهية .

ولكن ، على الرغم من ان تصور اللغة الدينية باعتبارها رمزية قد يبدو لنا محاولة مشروعة لمواجهة مشكلتنا ، الا انه قد يكون من الخطأ ان نفترض ان المشكلة قد حُلّت على الفور عن هذا الطريق . وذلك لانه ليس من شأن هذا الحل – كما سوف نرى بعد حين – سوى ان يقودنا الى إثارة مشكلات أخرى . فلا بد لنا من ان نتساءل : ما هي طبيعة الرمزية الدينية ؟ وكيف يتسنى لهذه الرمزية ان تنقل الينا أية حقيقة من الحقائق ؟

وسنطرق باب هذه المسائل بطريقة غير مباشرة . وهنا نجد ان كل مذهب من مذاهب اللاهوت قد يُفهَم بطريقة حرفية او بطريقة رمزية . وقد أصبح الاتجاه السائد في التفكير اللاهوتي المستنير (او الاكثر استنارة) منذ عـــدة سنوات يميل الى الانصراف عن « الحرفية » من اجل الاخذ بالـ « رمزية » . وقد كان ظهور هذا الاتجاه – الى حدّ كبير – نتيجة للضغط الذي وقع على الدين من جانب العلم . فالمذهب الديني القائل مثلاً بأن العالم قـــد خُلق في ستة ايام منذ عدة آلاف من السنين ، او المذهب القائل بأن الانسان قد خُلِقَ على حدة بوصفه موجوداً مستقلاً لم ينحدر عن اية خليقة حيوانية دُنيا ، إنما هو مذهب قد أثبتت الجيولوجيا او البيولوجيا خطأه . ولكن الوعي

الديني لا يجد ادنى صعوبة في مواجهة أمثال هذه الحملات : فانه سرعان ما يتراجع عن التفسير الحرفي لمذهبه ، من أجل الاخذ بتأويل رمزيّ او مجازي لهذا المذهب . وهكذا تزايد عدد المعتقدات الدينية التي أصبحت تنتقل يوماً بعد يوم من مجال الحرفية او التأويل الحرفي، الى مجال الرمزية او التأويل الرمزيّ.

بيد ان ثمة مسألة حاسمة لا بدّ من ان تجيء هنا فتفرض نفسها علينا ، وذلك لان علينا ان نتساءل : الى اي مدى يمكننا ان نمضي مع هذا الاتجاه القائل بالتأويل الرمزي ، وما هي النقطة التي ينبغي لنا ان نتوقف عندها ؟ وقد اختلفت آراء علماء اللاهوت حـــول هذه المسألة ، فكان من رأي المذهب السُنّي المتمسّك بالاصول Fundamentalism انه لا بدّ من استبعاد التأويل الرمزي استبعاداً تامّاً على اعتبار أنّهُ مَنْهَجٌ خطير . ومعنى هذا أنه لا بُدّ من التسليم بالمذاهب اللاهوتية تسليماً حرفيّاً . وربمـــا كان من بعض افضال هذا الرأي أنه – على أقل تقدير – رأيٌ متماسك مُتّسق مع نفسه . راما اللاهوت الذي يُسمّونه باسم اللاهوت «الحر» ، فهو يتميّز بكونه يسمح او يسلّم بالتأويل الرمزي ؛ وكلما زادت درجة تسليمه بمثل هذه الرمزية زادت بالتالي درجة اتصافه بالحرية . ولكن المشكلة التي تواجه هذا اللاهوت هي معرفة المدى الذي لا بد له من ان يمضي اليه في اصطناع تلك الرمزية ، وما هو الحد الذي لا بد له من ان يقف عنده، وما هو المبدأ الذي لا بد له من

ان يستند اليه لاقامة حد فاصل بين ما سوف ينظر اليه على انه **«رمزي»** ، وما سوف يؤكد انه حقيقة **«حرفية»** .

والخطة المتبعة عادة – فيما يتعلق بهذه المسألة الاخيرة – هي العمل على التمييز بين المذاهب «الجوهرية» والمذاهب «غير الجوهرية» بالنسبة الى الدين . والنوع الاول من المذاهب هو ما لا بد من استبقائه بصورته الحرفية ، بينما النوع الثاني منها هو ما قد يُنَاط أمره الى دائرة الرمز او المجاز . ولكنْ ، ما هو المبدأ الذي لا بد لنا من ان نستند اليه في التمييز بين ما هو «جوهريّ» وما هو «غير جوهريّ» ؟ يبدو انه ليس ثمة إجابة – فيما نعلم – عن هذا السؤال . والنتيجة التي تترتب على ذلك هي ان علماء اللاهوت – من الناحية العملية – قد اصبحوا يتمسّكون في خوف وجزع بأيّ مذهب يستطيعون ان يأخذوه بصورته الحرفية ، بينما نراهم لا يحيلون اي مذهب الى دائرة التأويل الرمزي الا اذا أصبح الضغط الواقع عليهم من الشدة بحيث لا يعود في وسعهم التمسُّك بالاساس الذي كانوا يركنون اليه .

ولنضرب لذلك مثلاً فنقول انه لمن المسلّم به – دون كبير عناء – ان قصة خلق آدم وطرده من الجنة – على نحو ما هي واردة في سفر التكوين – ليست صحيحة صحة حرفية . ومعنى هذا أننا هنا بازاء قصة رمزية او مجازية تنطوي على دلالة دينية او اخلاقية أشد عمقاً ، وان كانت هناك اختلافات كبيرة في

الرأي حول ماهية هذه الدلالة العميقة . وبالمثل ايضاً لا يمكن لاحد ان يزعم ان الله أب لجميع البشر بالمعنى الحرفي لكلمة « أب » . ولكن من السهولة بمكان ان يدرك المرء المعنى الباطن المقصود في مثل هذه الحالة : فان المراد بهذا اللفظ الاشارة الى ان الله قد خلق الانسان وأنـــه يحبه كما يحبّ الأب البشري أبناءه . وليس من شك في ان الله ايضاً لا يمكن ان يكون غضوباً او غيوراً بالمعنى الحرفي لهاتين الكلمتين . فالغضب والغيرة انفعالان بشريّان لا يمكن ان ننسبهما الى الله الا بطريقة رمزية . ولكنْ ، هل ينبغي لنا ان نقف عند هذا الحد ؟ أم ينبغي لنا ان نمضي الى حدّ أبعد من ذلـــك فنقول ان الله – حرفيّاً – ليس روحاً ، ولا عقلاً ، ولا شخصاً ، وأنه لا يمكن ان يسمّى حرفياً بارّاً ، او عادلاً ، او رحيماً ، او محبّاً ، وإنمـــا كل هذه الاسماء لا تخرج هي الاخرى عن كونها مجرد رموز ؟ هنا قد نشعر بأننا نمضي الى حدّ أبعد مما يجب : فان حب الله – على الاقل – هو بكلّ تأكيد أمر « جوهريّ » .
أليس هذا الحب هو صميم ماهية الرسالة التي جاءت بها المسيحية الى العالم؟ ولكنْ ما هو المبدأ الذي نستند اليه عندئذ في اصدار مثل هذا الحكم ؟ واذا كنا ننكر على الله انفعالاً بشريّاً ما ، بحجة انه بشري وأنه ينطوي على طابع زماني ، وانه يستلزم تغير الحالة السيكولوجية لدى النفس التي تستشعره ، فكيف يكون في وسعنا – دون تناقض – ان ننسب الى الله انفعالاً بشريّاً آخر ؟ واذا كان في تأويل الحب الالهي تأويلا رمزيّاً

ضربٌ من المبالغة ، فماذا عسانا قائلون لو دُفِع بالتأويل الرمزي الى أبعد حدّ ممكن ، فقيل انّ نسبة « الوجود » نفسه الى الله لا تخرج عن كونها مجرد «رمز» ؟ ألا يساورنا الاحساس عندئذ بأن كُلًّا من الله والدين قد تبخّر تماماً تحت تأثير هذا المسْلك؟

إنه لفي استطاعتنا – بطبيعة الحال – عندما نقوم بعملية التأويل الرمزي للعقيدة الدينية ان نتوقف بطريقة تعسفية عند أية نقطة تروقنا ، بحيث نأخذ ما نشاء على أنه « حرفي » ، وندع ما عداه باعتباره مجرد شيء « رمزي » . وهذه الطريقة – فيما نعتقد – إنما هي الطريقة التي يصطنعها الكثيرون من علماء اللاهوت . ولكن العقل سرعان ما يصرخ عالياً ، مطالباً بالتعرف على المبدأ المعيّن الذي يستند اليه مثل هذا الحكم ، والذي يمكن تبريره بالركون اليه . والواقع أن هذه المسألة مسألة حاسمة بالنسبة الى الدين . وقد صارحني يوماً احد الرعاة المسيحيين الممتازين بأنه لا يعتقد ان عقيدة ولادة العذراء حقيقة حرفية ، ولكنه أضاف الى ذلك قوله : « انني اعتقد ان هناك حقيقة حتى في الشعر نفسه » [1] . ولم يكن لي بُدّ من ان استوضحه الرأي بخصوص المدى الذي يريد ان يمضي اليه في هذه

---

١ – ان كلمة « شعر » – وهي الكلمة التي قد تثير في هذا السياق مَعْنى المتَخيّل المحض ، وبالتالي قد تولّد عن طريق التداعي معنى الكاذب او الباطل – قد تكون مجرد زلة لسان غير موفقة ؛ ولعلّه كان يقصد بكلمة « **شعريّ** » كلمة « **رمزيّ** » .

العملية : عملية تأويل العقائد المسيحية باعتبارها مجرد شعر ، وما هي العقائد التي يعتبرها صحيحة حرفياً ، وتلك التي يعدها « صحيحة شعرياً » فقط ، وعلى اي نحو يمكنه التمييز بينهما . وكان تساؤلي على وجه الخصوص عمّا اذا كان من الواجب اعتبار وجود الله حقيقة حرفية ام شعرية ، ولكنني لم اتلقّ أية إجابة معقولة على هذا التساؤل .

بيد انه اذا كانت النظرة الرمزية الى الدين قد تبدو خطيرة على هذا النحو ، نظراً لانها تميل الى تصفية الدين بأسره وإحالته الى مجرد اسطورة ، فان النظرة الحرفية – وهو ما لا بد لنا الآن من ان نبيّنه – هي بلا شك اشدّ خطورة . والواقع ان الاتجاه الحرفي اتجاهٌ مدمّر هدّام ، ان لم نقل بأنه الموطن الذي يتوالد فيه الشك والالحـــاد . والحق ان النزعتين الارتيابية والالحادية إنما هما النتيجتان اللتان لا بد ان تترتبا على النظرة الحرفية . وحسْبك ان تؤكد ان عقيدتك تمثل حقيقة حرفية ، لكي لا تلبث ان تلتقي – ان عاجلاً او آجلاً – بمن يثبت لك انها ليست كذلك . وان الشيطان نفسه ليضحك في سرور حينما يجد القديس يستمسك بعقائده كما لو كانت « وقائع » ، فانه ليعلم عندئذ ان بين يَدَيْه فريسة سهلة ! وآية ذلك انه يستطيع ان يثبت انها **ليست** وقائع . ومن هنا فان النزعة الحرفية تعرّض نفسها بسهولة لشتى الهجمات الناجحة . وان المعركة التي تقوم بين الدين والشك ليدور رحاها دائماً على هذا المستوى المعهود :

مستوى النزعة الحرفية . ولا غرو ، فان هذه هي أرض الشاك المختارة ، وهو في تكتيكه العسكري حريص دائماً على البقاء بهذه الارض حيث يعلم انه لا بُدّ له من ان يظفر بالنصر في خاتمة المطاف . وأما اذا حولنا المعركة الى أرض التأويل الرمزي ، فهنالك لا بدّ للشاك من ان يصبح أعزل تماماً !

وهكذا نرى ان النزعة الشكية تهاجم العقائد الدينية دائماً في تأويلها الحرفي ، وان كانت هذه النزعة على نوعين يعمل كل منهما بطريقة مختلفة عن الآخر . فهي إما ان تبيّن ان العقائد تتناقض مع بعض وقائع الطبيعة او قوانينها المعروفة ، وإما ان تبيّن أنه – بصرف النظر عن مسألة الواقع – فان هذه العقائد في صميم كيانها الباطني غير منطقية او متناقضة مع نفسها. والنوع الاول من الشك يصدر عادة عن العلم ، او على الاقل عن عقلية ذات اتجاه علمّي . وأما النوع الثاني فانه يصدر في العادة عن الفلسفة . والنوع الاول منهما يحاول ان يبيّن أن العقيدة تتعارض مع قوانين الطبيعة ، بينما يحاول النوع الثاني ان يبين أنها تتناقض مع قوانين المنطق . والشك الفلسفي – وان كانت معرفة الناس له او إحاطتهم به أقلّ – إنما هو اخطر النوعين وأشدهما فتكاً . والسبب في ذلك أنه وان لم يكن من الممكن – كما رأينا آنفاً – اقامة تفرقة واضحة بين المعتقدات الجوهرية والمعتقدات غير الجوهرية بالنسبة الى الدين ، الا ان النوع العلمي من الشكّ لا يهاجم في العادة الا تلك المعتقدات التي قد يميل

السواد الاعظم من الناس هم أنفسهم الى اعتبارها غير جوهرية، دون ان يجدوا في ذلك مشقة كبرى او عناءً كبيراً ، في حين ان الشك الفلسفي يهاجم معتقدات كوجود الله وخيريّته ، وهي معتقدات يعدها الجميع تقريباً معتقدات أساسية حيوية .

ولا حاجة بنا هنا الى الافاضة في الحديث عن الشك العلمي . ولعلّ خير مثال للمعتقدات الدينية التي استهدفت لحملات العلم المذاهب القائلة بخصوصية خلق الانسان ، والحقيقة الحرفية للتوراة فيما يتعلق بالتاريخ ، وعلم الحياة ، وعلم الفلك ، وما شابه ذلك ، والايمان بالمعجزات ايضاً . ولم يجد الدين أدنى صعوبة في تحقيق التوافق بينه وبين العلم فيما يتعلق بأمثال هذه الامور ، اذ اصطنع في هذا السبيل طريقة التأويل المجازي . وانه لمن المألوف عادة ان يُقال ان الصراع بين العلم والدين قد اصبح في حكم المنتهي ، وربما كان هذا صحيحاً ، ولكن لا يزال علينا ان نهيىء أنفسنا لاستقبال كشوف بعض العلوم الجديدة الناشئة كعلم النفس وعلم الاجتماع ، مما قد يكون عسير الهضم او صعب التقبُّل .

وأما النموذج الفلسفي من الشك فهو أمر آخر مختلف تماماً لسببين : أولهما انه أشد خطراً وأقوى فتكاً ، وثانيهما أنه ليس في الامكان مطلقاً ان يُقال ان معركته مع الدين قد أصبحت في خبر كان . وقد يكون من المفيد لنا ان نتجه بأبصارنا قليلاً نحو الشاكّ الفلسفي لكي نراقبه أثناء عمله . ولنتأمل مثلاً عبارة ديفيد هيوم التالية :

« ان مشكلات أبيقور القديمة ما زالت تنتظر الجواب . فهل يريد الله ان يمنع الشر ولكنه لا يقدر على ذلك ؟ إذن فهو عاجز . أم هل هو قادر على ذلك ولكنه لا يريده ؟ إذن فهو خبيث او شرير . فان قيل انه قادر ومريد معاً ، إذن فمن أين جاء الشر ؟ »[١]

فاذا ما نظرنا الآن الى هذه العبارة ، كان علينا ان نلاحظ ان كل ما تنطوي عليه من قوة انما يتوقف على الاستعمال الحرفي لكل ما جاء بها من ألفاظ. ومعنى هذا أنه لا بد لنا هنا من ان نفهم الالوهية على أنها عقل شبيه بعقل الانسان . وكل من اللفظتين « قادر » و « مريد » لا بد من ان تعني هنا تماماً ما تعنيه بالنسبة الى الانسان . ولو أننا أخذنا المسألة على هذا النحو ، لكان علينا ان نقول ان هيوم كان على حق . ولا غرو ، فان أحداً لم يستطع الاجابة على هذا الاتهام ، ولن يستطيع أحدٌ ذلك . وما دمنا ننسب الى الله في وقت صفتيْ القدرة المطلقة والخيرية الشاملة ، فستظل هاتان الصفتان اللتان ننسبهما الى خالق الكون كله ، متعارضتين منطقياً مع وجود الشرّ والألم في العالم . ولعلّ هذا هو السبب في ان بعض الاوساط قد شاع فيها تصوّر إله متناهٍ ، غير قادر على كل شيء ، ولكنه يعمل كل جهده في سبيل تحقيق الخير للاشياء ، وفقاً لما لديه

---

١ - David Hume. Dialogues concerning Natural Religion, part x.

من قدرة محدودة . وكل المحاولات التي بُذلت من أجل التوفيق بين قدرة الله المطلقة ، مقرونة بما لديه من خيرية كاملة ، وبين الألم والشر — وان كانت تملأ ما لا حصر له من المجلّدات الفائضة بالعلم وسعة الاطلاع — إنما هي خداع صريحٌ وزيفٌ واضح . ومن أشهر هذه المحاولات تلك العبارة القائلة بأن الشر « سلبيّ » في طبيعته ، بمعنى انه عدم الخير ، وأنه بالتالي ليس وجوداً حقيقياً . وهم يقولون — تبعاً لذلك — ان الله لا يمكن ان يكون مسئولاً عن مجرد عدم ، وانه لا يمكن ان يُقال عنه انه قد خَلَقَ ما ليس له في الواقع أدنى وجود ، بل حتى ولا انه قد « سمح » لأي مخلوق آخر كالانسان مثلاً بأن يجلب الشر الى العالم . وقد تساءل أحد الطلبة يوماً — بعد سماعه لشرح مستفيض لهذا الرأي — عمّا اذا كان في استطاعة صاحب الباخرة الذي يرسل باخرته الى عرض البحر ، وهو يعلم ان بها ثقباً في اسفلها ، مع علمه بالعواقب الوخيمة التي لا بد من ان تترتب على ذلك سواء للباخرة ام لركابها ، ان يتنصل من المسئولية عن طريق التذرع بأن الثقب ليس الا مجرد انعدام سلبيّ للمادة . والمبدأ المنطقي الذي يشير اليه هذا الاعتراض ان « السلبي » انما هو دائماً « ايجابي » ايضاً . وتبعاً لذلك فان الثقب وجودٌ إيجابي . واذا قُدّر لاي شيء ان يكوّن جزءاً من صميم خبرتنا ، فان في هذا وحده ما يثبت انه موجود ، سواء أراق لنا ان نسمّيه ايجابياً ام ندعوه سلبياً . وقد نقول ان الظلام هو انعدام النور ، ولكن ظلمة الليل واقعة ايجابية داخلة في تجربتنا كما نجرب نور النهار

سواء بسواء . وقد نتمثل السكون على انه انعدام الحركة ، او قد نتصوّر البرد على انه انعدام الدفء ، ولكنّ الواحد منهما والآخر جزآن ايجابيان من أجزاء خبرتنا . فالبرد قد يودي بحياة الانسان ، وحينما ينصح الطبيب مريضه بالراحة ، فانّ ما يوصيه به عندئذ ليس عدماً !

وهناك حيلة اخرى ذائعة للزعم بأن الشرّ والألم ليسا موجودَيْن حقيقيَّيْن ، وتلك هي تصويرهما باعتبارهما راجعَيْن الى النظرة « الجزئية » للكون ، على اعتبار ان هذه النظرة أمر لا مندوحة عنه بالنسبة الى العقول المتناهية . فلو قدّر لنا ان نرى العالم ككل ، لاختفى الشر والألم من أمام أعيننا ، كما هو الحال تماماً بالنسبة الى النقطة الرمادية الشاحبة من ألوان الزيت فوق قماش لوحة من اللوحات ، فانها قد تبدو قبيحة لو نُظِر اليها على حدة ، ولكنّ قبحها سرعان ما يزول ، ان لم نقل بأنه يساهم بالفعل ، في جمال اللوحة منظوراً اليها ككل . وقد ذهب الاسقف بركلي الى حدّ أبعد من ذلك فقال ان « عيوب الطبيعة ووصماتها هي نفسها لا تخلو من منافع : فانها تعمل على ايجاد تنوّع ملائم ، وتزيد من جمال باقي الخليقة كأنما هي ظلال في لوحة تعمل على ابراز الاجزاء الناصعة منها »[1] . ولكن المرء حين يقرأ هذه العبارات فانه يشعر على الفور بأنها

---

١ – «Principles of Human Knowledge», Section 152.

مجرد سخرية فارغة جوفاء ! واذا كان الاسقف الايرلندي المثقف ، وهـــو ينعم بالرفاهية في قصره الفخم ، لا يرى في الاحتضار الرهيب للمريض المصاب بالسرطان ، او للرجل الذي يحترق حياً في لهيب النار ، سوى مجرد عوامل تسهم في خلق « تنوّع ملائم » في صميم العالم ، فان الرجل الذي يقاسي تلك الآلام لا يشعر بأنها كذلك . وحتى لو كان مظهر الشر (في العالم) مجرد أثر للنظرة الجزئية الى العالم ، لكان في وسعنا مع ذلك ان نقول ان هذه النظرة الجزئية نفسها موجودة بالفعل ، وبالتالي فانها مظهر من مظاهر وجود الشرّ .

ولنأخذ مثلاً آخر ؛ ولننظر كيف تستحيل العبارة القائلة بأن الله محبة على يد صاحب الشك الفلسفي الى قضية مرفوضة مردودة . ولا حاجة بنا الى التوقف عند التناقض القائم بين هذا المعتقد وبين وجود الألم في العالم ، ما دامت هذه الحقيقة هي في الواقع نقطة البحث التي تعرضنا لها في المثـــال السابق . ولنفترض ان الشاكّ سوف يتخذ هذه المرة وجهة نظر أخرى في التعرض لمناقشة الموضوع . ونحن هنا — بطبيعة الحال — انما نأخذ القضية القائلة بأن الله محبة بمعناها الحرفي ، لا على انها مجرّد عبارة رمزية . فلو اننا أخذناها على هذا النحو ، لوجدنا ان هذا المذهب يستلزم القول بأن الله شخص ، او نفس ، او وعي ، وهذه الالفاظ ايضاً لا بد من ان تُؤْخَذَ بمعانيها الحرفية . والحب هو ضرب من ضروب الانفعال او العاطفة

او الاتجاه الوجداني او الرغبة ، او هو – على الاقل – مقصد او غاية ؛ ولعلّه مقصد يستهدف العمل على نحو خاص ، من أجل تحقيق سعادة الموجودات المخلوقة او خيرها مثلاً . ولكن هل يمكن ان يَصْدُق اي معنى من هذه المعاني حرفياً على الله ؟ يبدو ان هذا لا يمكن ان يكون هكذا ، اللهمّ الا اذا تصوّرنا الله على أنه مركز متناهٍ للشعور ، او مجرّد نفس بين نفوس أخرى عديدة . وبهذا المعنى تُحبّ **« هذه »** النفس – اي الله – **« تلك »** النفس – اي الذات البشرية . ولكننا لو ضربنا صفحاً عن هذا التصوّر ، لوجدنا ان نسبة انفعالات الى الله تتعارض مع الحدس الديني المحدّد الذي نشعر معه بأن الله **«غير متغيّر»**. فالله « خلو من كل ظل من ظلال التحوّل » . والحدس الموجود لدينا عن الطابع اللّامتغيّر لله ، هو ما ترنم به الشاعر :

« إيـــه أيتها القوة التي تستند اليها كل الخليقة
إنك لتظلين دائماً أبداً **ثابتة لا تعرفين التغيّر»** .

وليس هناك مجال لتفادي هذا الإشكال عن طريق القول بأن هذه الطبيعة اللامتغيّرة التي يتصف بها الله انما هي مجرد نَظَر ميتافيزيقي محض . وآية ذلك ان هذه الصفة تتجلى بصورة او بأخرى في كل ديانة من الديانات العليا ، مما يدل على انها جُزْءٌ جَوهري من صميم الوعي الديني . ولكن هذه الصفة تتعارض منطقياً مع تصور الله باعتباره نفساً او وعياً يمتلك انفعالات ، وعواطف ، واتجاهات وجدانية . وذلك لان

من طبيعة النفس ان تتحرك ، وتتغير ، وتحقق نشاطاً . وما النفس إلا مجرى من الحالات الشعورية التي تتتابع في الزمان . ولو أننا قلنا ان هذا لا يَصْدُق على النفس الالهية ، لاننا هنا انما نستخدم بعض التشبيهات المستمدة من الوعي البشري او من الخبرة البشرية، من اجل مساعدتنا على فهم شيء هو في الحقيقة مختلف غاية الاختلاف ؛ لو اننا قلنا ذلك ، فربما لا نكون قد جانبنا الصواب ، ولكننا عندئذ نكون قد تخلينا عن التأويل الحرفي لله بوصفه نفساً ، ونكون قد سلمنا بأن نسبة النفس الى الله انما هي مجرد مجاز . ومعنى هذا اننا نكون عندئذ قد تخلينا عن التأويل الحرفي من اجـــل الاخذ بتأويل رمزي . وهذا الحكم لا بد من ان يَصْدُق ايضاً على أية ألفاظ سيكولوجية اخرى قد نستخدمها عند الحديث عن الله ، مثل كلمة « نفس » او كلمة « وعي » ، او كلمة « فكر » او كلمة « مقصد » ، او كلمة « حب » ، او غيرها من الاسماء التي نستخدمها للاشارة الى أية انفعالات او أية حالات نفسية .

والواقع أننا هنا بإزاء حالة خاصة من حالات ذلك التناقض العام بين الالوهية السلبية والالوهية الايجابية . وانه لمّا يدخل في مفهوم الالوهية الايجابية ان ننسب الى الله نشاطاً او فاعلية ، الا وهي تلك الفاعلية الخلّاقة التي كان من نتائجها وجود العالم ، مضافاً اليها تلك الفاعليات المتضمنة في عمليات توجيه العـــالم والتحكم فيه ، ورعاية ابناء الله ومحبتهم . وهذا هو « التصوّر

الديناميكي » لله . ولكن ثمة عنصراً جوهرياً يدخل في تكوين مفهوم الالوهية السلبية ، الا وهو اعتبار الله ساكناً تماماً او عديم النشاط على الاطلاق . وهذا العنصر يتجلى على صورة مفهوم « الثبات الالهي » او القول « بعدم قابلية الله للتغير » . ولا شك ان هذا المفهوم يتعارض مع التصوّر الديناميكي، ولكن من المؤكد ان كلا العنصريْن الديناميكي والسلبي انما يمثلان عنصرين ضروريّين على قدم المساواة في صميم الوعي الديني . والاول منهما يناظر « وجـــود » الله ، بينما الثاني منهما يناظر « لاوجوده » . والملاحظ لدى سانكارا ان التناقض القائم بين التصوُّرين يلتمس لنفسه حلاً في النظرية القائلة بوجود إلهين : براهمن « الاعلى » وبراهمن « الادنى » ، مع القول بأن الاول منهما عديم الصفات ، خلو من كل أهواء ، عديم الحركة ، غير فاعل على الاطلاق ، في حين ان الثاني منهما هو الذي يمثل فاعلية الله الخلاّقة . وهذه المشكلة قائمة ايضاً بالفعل في المسيحية ، وان لم تكن بمثل هذا الوضوح السافر الجليّ . والمظهر الذي تتخذه المشكلة في المسيحية انما يتجلى في القول بثبات الله وما يترتب على ذلك من انكار لفاعليته من جهة ، مع القول بفاعلية الله في الخلق، والهداية، والعناية، وحب الانسان، وما الى ذلك ، من جهة اخرى . وهذا التعارض نفسه بين الجانب الايجابي والجانب السلبي للألوهية هو الذي ولـّد لدى اليونان ذلك التقسيم الحادّ للألوهية الى « إله » و « صانع » ، على اعتبار ان الثاني منهما هو المختص بممارسة النشاط الخلاّق .

والحق ان تصوّر الله باعتباره نفساً او شخصاً – بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة – لا يتعارض مع القول بثبات الله او عدم قابليته للتغير فحسب ، بل هو يتعارض ايضاً مع القول بلانهائيته . وذلك لانه ليس في امكان اي نفس ان تكون لامتناهية ، بالمعنى العادي لكلمة « لامتناه » التي تشير عادة الى اللامتناهي الرياضي . والواقع ان من شأن النفس – كما رأينا آنفاً – ان تتغير بالضرورة . ولكن ذلك الذي يتغير لا يمكن ان يكون لامتناهياً . والسبب في ذلك ان مفهوم التغير يستلزم ان يكون الشيء المتغير مالكاً في لحظة ما من اللحظات لطابع ما يكون مفتقراً اليه في لحظة اخرى من اللحظات . فالشيء الذي يتغير لونه ويصبح أخضر بعد ان كان أحمر ، انما يفتقر الى الخضرة حين يكون أحمر ، ويفتقر الى الحمرة حين يكون أخضر . ولكن ذلك الذي يفتقر الى اي شيء لا يمكن ان يكون لامتناهياً . ولن يجدينا فتيلاً ان نزعم ان النفس الالهية ، وان كانت تنطوي على انفعالات وأفكار ، إلا انها ثابتة (او لامتغيرة) ، بمعنى ان انفعالاتها وأفكارها هي هي دائماً ، وكأن الحب الالهي – مثلاً – حبّ ثابت لا ينحرف ولا يتحول مطلقاً عن موضوعات واحدة بعينها . وعلى الرغم من ان مثل هذه النفس انما هي ضرب من الاستحالة السيكولوجية في عالمنا الراهن ، الا انها قد لا تكون من الناحية المنطقية ضرباً من التناقض الذاتي . ولكننا حتى لو صرفنا النظر عن كون هذا التصوُّر الخاص لله محض تجريد ميتافيزيقي ، مفتقر تماماً الى

ركيزة ثابتة في صميم الوعي الديني ، لكان علينا ان نقول انه يتعارض على أية حال تعارضاً منطقياً واضحاً مع مفهوم النشاط الالهي او الفاعلية الالهية .

وفضلاً عن ذلك ، فان فاعلية الله تتعارض ايضاً بهذا القدر نفسه مع تصوّر اللامتناهي الديني . وذلك لان « التغير » انما يعني الانتقال من « هذا » الى « ذاك » وليس هناك موضع للتمييز — في وحدة الله ولانهائيته — بين « هذا » و « ذاك » .

والآن ، ما هو الدرس الذي تلقيناه من هذه الرحلة في ربوع « النزعة الشكية » ؟ ان ما تُظهرنا عليه هو أنّ كل لغة دينية لا بدّ من ان تؤخذ رمزياً ، لا حرفياً . والواقع انك بمجرد ما تحاول ان تأخذ مذهبك الديني بمعناه الحرفي ، فانك سرعان ما تجد نفسك بإزاء الكثير من المتناقضات ، كالتناقض القائم مثلاً بين خيرية الله ووجود الشر في العالم ، او التناقض القائم بين ثبات الله (او عدم قابليته للتغير) وفاعليته ، والتناقض القائم بين شخصية الله ولانهائيته . وهذه المتناقضات انما هي بضاعة الشاكّ الرائجة . وكل مهمته انما تنحصر في إبرازها والعمل على إظهارها . وهو كاسب حتماً ودائماً ، لان هذه المتناقضات حقيقية ، ولانه لا سبيل الى تفاديها بأية حيلة مصطنعة او أية خدعة بارعة . والدفاع المألوف الذي طالما قام به المتديّنون من البشر قد انحصر دائماً — وبلا جدوى — في محاولة تصفية تلك المتناقضات ، وهو الامر الذي هيهات لأحد ان يقوم به . وهذا

هو السبب في ان الحجج التقليدية التي طالما قدّمها المشتغلون بالدفاع عن المسيحية قد بدت دائماً حججاً ضعيفة واهية . فهم كانوا يتجنبون المشكلات بالادّعاءات، كأن يقولوا مثلاً إنه ليس للألم والشرّ من وجود حقيقي. وهكذا أصبحت النزعة الشكية هي النتيجة الضرورية المحتومة التي لا بد من ان تترتب على التأويل الحرفي للمذاهب الدينية .

وهكذا نجد أنفسنا من جديد مضطرين الى التسليم بأن «الموجود الاسمى» هو فيما وراء كل تصور ، وأنه أيّاً ما كان المفهوم الذي نستخدمه من اجل العمل على فهمه ، فانه لا بد من ان يقود الذهن على الفور الى متناقضات منطقية ، وان ألفاظنا ولغتنا لا تملك مطلقاً سوى ان تولّد لدينا حدوساً مُعتمة عما يكمن وراء كل تفكير . هذا هو معنى الالوهية السلبية ، وهذا ايضاً هو تبرير التأويل الرمزي للغة الدينية .

وان الاعتبارات السابقة لهي الكفيلة بأن تعلّمنا ايضاً انه ليس ثمة «حدّ أوسط» يقع في منتصف الطريق بين النزعة الحرفية والنزعة الرمزية ؛ الامر الذي قد يتوق اليه في شوق وإعزاز أولئك المفكرون الدينيّون الحائرون السادرون في ايامنا هذه . وقد سبق لنا ان رأينا ان المنهج العادي الذي يصطنعونه هو التمسّك في عناد وإصرار بالنصوص الحرفية طالما كان في وسعهم ذلك ، وعـــدم التسليم بالتأويل الرمزي اللهمّ الا اذا اضطرهم الى ذلك أهل الشك العلمي او الفلسفي . وهم لا يتمكنون

من تحقيق مقصدهم الا باقامة تفرقة حادة بين المذاهب الجوهرية والمذاهب غير الجوهرية في الدين ، دون ان يكون في وسعهم مع ذلك تحديد هذه التفرقة، ودون ان يكون في استطاعتهم بالتالي الدفاع عنها . وقد تـَلـْقى هذه الخطة شيئاً من النجاح المؤقت ، طالما بقي النزاع الذي هو موضع البحث مجرد نزاع بين الدين والعلم . ولكنها تصبح تكتيكاً فاشلاً عديم الجدوى بمجرد ما تُستَخْدَم لمواجهة الشك الفلسفي الذي يصوّب هجماته نحو ذلك الذي لا يستطيع اولئك القوم تفاديه او التحامي عنه ، طالما بقوا يعرجون بقدم واحدة في المعسكر الحرفي ، ناظرين الى مذهب التشخيص الإلهي او عقيدة الحب الإلهي على انهما مذهبان جوهريّان او عقيدتان أساسيّتان . وبيت القصيد في دراستنا النقدية السابقة ان هذا الموقف المائع الذي هو في وقت واحد «نصف – حرفي» و «نصف – رمزي» لا يمكن التمسك به . وذلـــك لان هذا النوع من الشك الذي قدّمنا له بعض النماذج ، يظهرنا على ان تلك المذاهب الدينية التي يقولون عنها انها جوهرية لا يمكن ان تكون هي الاخرى سوى مذاهب رمزية .

والنتيجة التي تترتب على ما تقدم ان جميع القضايا التي نعبر بها عن الله ، لا بد من ان تكون قضايا كاذبة ، **اذا فهمت فهماً حرفياً** . وهذه الحقيقة تصْدُق ايضاً على القضية القائلة بأن « الله موجود » كما تصْدق على أية قضية اخرى . وهي تصدق ايضاً

على القضية القائلة بأن « الله غير موجود » . ومعنى هذا ان الله فوق كل من « الوجود » و « اللاوجود » معاً .

ولو أننا تذكرنا النتائج التي توصلنا اليها فيما سلف ، لما بدت لنا هذه النتيجة مثيرة للدهشة او باعثة على القلق . وقد سبق لنا ان رأينا انه لا سبيل الى ادراك الله عن طريق التصورات ، بل عن طريق الحدس وحده ، ذلك الحدس الذي يتم فيه تجاوز كل تفرقة بين الذات والموضوع . ولكن هذا الحكم يستلزم على الفور ان تكون جميع القضايا التي تقال عن الله ، بما فيها القضية القائلة بأن « الله موجود » او القضية القائلة بأن « الله غير موجود » قضايا كاذبة . وذلك لان جميع القضايا انما تقوم على تصوّرات او تعمل من خلال بعض المفاهيم . وكل القضايا انما هي صنيعة الذهن المنطقي . وفي الامكان الوصول الى هذه النتيجة عينها على سبيل الاستنتاج من العبارة القائلة بأن الحدْس الذي ندرك عن طريقه الله يعلو على كل تمييز بين ذات وموضوع . والواقع ان « الوجود » ينطوي على قسمة او تمييز : لان ما هو موجود انما هو موضوع – او موضوع ممكن – للتفكير . وأخيراً نلاحظ ان هذه النتائج عينها متضمَّنة في صميم القول بلانهائية الله . وذلك لان اللامتناهي انما هو « ذلك الذي ليس له آخر » . ولكن وجود اي شيء انما يعني كونه واحداً بين أشياء عديدة ، تربطها بعضها ببعض علاقة او علاقات ، ويتكوّن من مجموعها المترابط ما نسميه باسم الكون .

بيد اننا اذا كنا قد حكمنا بأن اللغة الدينية بأسرها لغة رمزية، فان هذا لا يعني اننا قد استطعنا ان نضع حداً لما يعترض طريقنا من مصاعب . وانما لا بد لنا من ان نعود فنتساءل عن طبيعة هذه الرمزية الدينية ، وطريقة تبريرها .

والحق ان هناك شرطاً ضرورياً يقترن بكل استعمال للمجاز، او الاسطورة ، او التمثيل ، او التشبيه ، او الكناية الرمزية — وهي الحدود التي نضعها جميعاً تحت عنوان عام واحد هو اللغة الرمزية . وهذا الشرط هو ان يكون الرمز والمرموز اليه معاً حاضرين أمام ذهن الشخص الذي يستخدم الرمز. واذا لم يتوافر هذا الشرط فهنالك تستحيل الرمزية الى عملية خالية تماماً من كل معنى ، اذ تستحيل الى ما قد يطلق عليه احياناً اسم المجاز «المحض» .

وكثيراً ما يتهم الفلاسفة بعضهم البعض بالتورط في المجاز «المحض». ولا بد لنا من ان نتساءل عما يعنيه هذا الاتهام ، حتى نقف على «الخطأ» الذي تتضمنه مثل هذه الالفاظ . وانه لمن المؤكد ان احداً لا يستطيع ان يزعم ان كل مجاز من حيث هو كذلك غير مشروع . وذلك لان المجـــاز داخل في نسيج كل استعمال لغوي ، اللهم الا اذا كان هذا الاستعمال اللغوي بدائياً الى ابعد حدّ. وانه لمن النادر ان يكون في استطاعتنا التعبير عن أية افكار — اللهمّ الا اذا كانت افكاراً مُمْعنة في البساطـــة والخواء — دون ان نستخدم أية استعارة او اي مجاز . وتبعاً

لذلك فان علينا ان نتعرض بالبحث للتمييز بين الاستعمال المشروع والاستعمال غير المشروع للمجاز ؛ وهو الامر الذي يتضمنه الاتهام الموجّه الى لغة بعض الفلاسفة بأنها « مجرد » استعارة ، او مجاز « محض » .

وهنا نجد ان الرمزية علاقة لا بد من أن تنطوي على حدّين : الحد الاول منهما هو الصورة الحسية التي هي بمثابة المجاز او الرمز ، والحدُّ الثاني منهما هو الشيء او الحقيقة التي يقوم مقامها الرمز او الصورة ، ويمثلها او يشير اليها . والشرط الذي لا بد من توافره لكي يكون استعمال اللغة الرمزية صحيحاً هو ان يكون كِلاَ الحدين ماثلين بوجه من الوجوه في الذهن . فلا بد من ان يكون كِلاَ الحدَّيْن – بصورة من الصور – معروفين . وأما اذا لم يكن هذا هو الحال ، اعني اذا كان حدٌ واحد فقط من حدّيْ العلاقة ، الا وهو الرمز ، ماثلاً في الذهن ، فان الرمز عندئذ يكون فارغاً من المعنى ، ونكون عندئذ بازاء تلك الحالة التي تُوصَف بأنها مجاز « محض » .

وليس من الضروري ان يكون معنى اللغة الرمزية حاضراً بوضوح أمام الذهن : اذ قد يُدْرَك هذا المعنى في عتامة وإبهام ، او في ضعف وخفوت ، على هامش الوعي او عند حافة الشعور ، او ربما فيما تحت الشعور . ونظراً لان هذا في الغالب هو ما يحدث ، فاننا نستخدم في العادة اللغة الرمزية . والرمز صورة واضحة في الذهن ، ولكن الحدّ الآخر من حدّي العلاقة ليس

كذلك : لاننا لا نلمحه الا في غموض وإبهام. وان الرمز ليساعدنا على استقدام ذلك الحد الآخر الى نور الوعي (او الشعور) ، فنتمكن عن هذا الطريق من توضيحه والقاء الاضواء عليه ، او – على الاقل – قد يجيء الرمز فيكون بالنسبة الينا بمثابة الموضع الممتاز الذي يسمح لنا بفهم ذلك الحد فهماً واضحاً . ولكن ، سواء أكانت اللغة الرمزية واضحة ام غامضة ، فانها لا بُدّ من ان تُدْرَك باعتبارها لغة ذات معنى او دلالة .

حينما يتحدث شكسبير عن عملية « امتشاق السلاح لمواجهة بحر المتاعب » ، فاننا نلاحظ في هذه الاستعارة ان حدّي العلاقة الرمزية ماثلان أمام الذهن . فصورة البحر هي الرمز . ولعلّ الحد الثاني – او المعنى – ان يكون هو الطابع التعدّدي للمتاعب ، وكأنما هي أشبه ما تكون بأمواج البحر في تعددها ووفرتها ، او ربما كان الحد الثاني هو الطبيعة المزعجة المغْرِقة للمتاعب . وفي « تقدم الحاج » Pilgrim's Progress لجون بنيان Bunyan ، نجد ان القصة نفسها هي الرمز ، في حين ان معناها هو حياة المسيحي في العالم ، مع مـــا تنطوي عليه من معارك مستمرة ضد الغواية . وكلا الحدين ماثلان امام ذهن القارىء طوال قراءته للكتاب ، على شرط ان يكون الكتاب مفهوماً له . وفي اسطورة الكهف عند افلاطون، نجد ان صعود الأسرى الى نور الشمس انما يمثل تحول الذهن من « العيني » و « الحسي » الى « الكلي » و « المجرّد » .

وهنا قد يحق لنا ان نتساءل : هل تقوى الرمزية الدينية على الخضوع لهذا المحك؟ وهل يَمْثُل معنى الرموز (الدينية) امام الذهن ، حتى ولو كان ذلك في غموض وابهام ؟ ام هل يكون جانب المعنى في العلاقة الرمزية مجرد فراغ شامل ، بحيث نكون عندئذ بازاء الحالة التي سميناها باسم حالة المجاز « المحض » ؟

وَجْه الإشكال في هذه المسألة ان الشرط الضروري للرمزية المشروعة انما يقتضي – فيما يبدو – ان يكون في الامكان دائماً ترجمة اللغة الرمزية الى لغة حرفية ، في حين ان هذا غير ممكن بالنسبة الى الرمزية الدينية . وحينما نقول انه لا بد من ان يكون في الامكان ترجمة الرمزية الى اللغة الحرفية ، فاننا لا نعني انه لا بد من ان يكون ذلك من السهولة بمكان . وآية ذلك أنه حينما يكون ادراك المعنى الحرفي مجرد ادراك غامض مُبهم ، فان الترجمة قد تكون في الواقع من الصعوبة بحيث اننا قد نعجز عن القيام بها . والقول بأن الامر لا بد من ان يكون في حكم الممكن انما يعني فقط ان الترجمة الى اللغة الحرفية لا بد من ان تكون ممكنة – على الاقل نظرياً . واذن فلا بد من ان يكون معنى الرمز ذا طبيعة خاصة تسمح لنا بالتعبير عنه في لغة حرفية ، بمجرد ما يتسنى لنا ان ندركه بالقدر الكافي من الوضوح ، او بمجرد ما نتمكن من الاهتداء الى الالفاظ المناسبة له . ولكنّ ما نعنيه على وجه التحديد حينما نتحدث عن عدم قابلية الله للوصف ، او عن استحالة ادراك الخبرة الصوفية ، انمـــا هو

استحالة ترجمة الرمزية الدينية الى لغة حرفية ، حتى ولا نظرياً .

ولنحاول ان نصوغ هذا الإشكال عينه على نحو آخر . ولنفترض ان لدينا قضية رمزية عن الله ، كالقضية القائلة — مثلاً — بأن الله محبة ، فلو أننا شئنا ان نترجم هذا المجاز الى لغة حرفية ، لما كان لذلك من معنى اللهمّ الا ان يكون ذلك بتقرير قضية أخرى نستبدل فيها بكلمة « محبة » كلمة اخرى لا تكون مجازية . ولكننا عندئذ لن نجد أنفسنا الا بازاء قضية . وقد اظهرنا تحليلُنا السابق على ان كل القضايا التي يُخْبَر بها عن الله ليست سوى قضايا كاذبة ، او بعبارة اخرى انه لا يمكن ان تكون هناك أية قضايا حرفية صحيحة عن الله . افلا نجد انفسنا مضطرين اذن الى التسليم بأن الرمزية الدينية هي مجازٌ « محض » ، وانها غير مشروعة ، وانها لا تنطوي بالتالي على اي معنى ؟ بل ألا يعني هذا ان السبيل المؤدي الى الله — ان كان الحديث عن الله بعد كل هذا حديثاً ينطوي على اي معنى — قد اصبح مغلقاً تماماً امام النفس الانسانية ؟ هل يمكن ان يكون الله بالنسبة الينا شيئاً آخر اكثر من مجرد لامعروف أجوف — على الطريقة السائدة لدى جماعة اللا — أدريّين ؟

وقد يكون في الإمكان صياغة هذا الإشكال على نحو آخر . فمن المألوف ان يقال ان اللغة الدينية ، وان لم تكن صحيحة حرفياً ، الا انها تمدنا بـ « ومضات » او « لمحات » عن طبيعة الموجود الالهي . وهاتان الكلمتان : « ومضات » و « لمحات »

– نظراً لما تتصفان به من غموض – تعملان على إخفاء المشكلة الحقيقية عن الرجل المتديّن. والحاصل انه ما لم تكن الرمزية مجرد « مجاز محض»، فانه لا بد من ان تَمْثُل امـــام العقل، بطريقة مباشرة، تلك الطبيعة الفعلية للألوهية المرموز اليها من جهة، والرمز نفسه من جهة اخرى. ومعنى هذا ان الله نفسه لا بد من ان يُدْرَك – على نحو ما – بطريقة مباشرة، وليس فقط بطريقة غير مباشرة عبر الرمز. وليس من شك في ان هذا العيان المباشر للموجود الإلهي قد يكون شديد الغموض، كثير التذبذب، ان لم نقل بأنه لا بد من ان يكون بطبيعة الحال ناقصاً كل النقص، وهذا – بلا ريب – هو المعنى الذي يُراد لالفاظ مثل « ومضات » او « لمحات » ان توصّله الى أذهاننا. ولكن، لا بد من ان يكون ثمة ضرب من العيان المباشر، وإلا لكانت الرمزية مجرد لغو فارغ او هراء أجوف.

بيد ان ثمة طريقاً للخروج من هذا المأزق. فان السبيل المؤدّي الى الله ليس مغلقاً، اللهم الا في وجه العقل التصوّري. ومعنى هذا انه ليس من الصحيح ان يقال ان الله، الإله الايجابي، إله المحبة، غير قابل للادراك على الاطلاق. حقاً إنه ليس في الامكان ادراكه عن طريق التصور، وهذا هو عين المعنى المقصود بعدم قابلية الله للفهم، كما هـــو المراد في الوقت نفسه بفكرة الالوهية السلبية، او تصوّر الله بوصفه عدماً او خواء. ولكن الله يكشف ذاته بالفعل للانسان، لا على نحو سلبي، بل على

نحو ايجابي ، اعني عبر تلك الصورة من صور الوعي البشري التي أطلقنا عليها — نظراً لعدم وجـــود لفظ أفضل — اسم « الحدس » .

وهذه الحقيقة هي الكفيلة بحل المشكلة التي تواجهنا حول الرمزية الدينية . وذلك لان القضية الرمزية التي نُخْبِرُ بها عن الله لا تقوم مقام قضية أخرى - تكون حرفية — عن الله ؛ وانما هي تمثل الخبرة الصوفية ذاتها وتقوم مقامها . فنحن هنا لسنا بازاء قضية عن الله على سبيل الرمز ، بل نحن بازاء الله نفسه على نحو ما هو ماثل بالفعل وُمخْتَـبَرٌ حقاً « في صميم القلب » ، اعني في العيان الصوفي . وهذه الخبرة — مرموزاً اليها على هذا النحو — ماثلة بالفعل أمام الذهن على صورة حَدْس ، وان لم تكن ماثلة على صورة « تمثُّل » قابـــل للصياغة التصورية .

وحينما تمدّنا اللغة الرمزية بلمحة عن طبيعة الله، فان ما يحدث في هذه الحال هو ان الرمز يَمْثُل امام الذهن او المخيلة، في حين ان الله نفسه يكون حاضراً حضوراً مباشراً امام الحدس . وعلى ذلك فان حدّي العلاقة الرمزية يكونان ماثلَين أمام الذهن ، بشرط ان نفهم من لفظة « الذهن » انها تشير الى النفس بأكملها ، بما فيها العقل والحدث معاً .

فهل يكون معنى هذا ان كبار الصوفيين وحدهم هم الذين

يستطيعون ان يعرفوا الله ، وان الله لا يمكن ان يُدرَك إلا عن طريق الوجد الصوفي غير العادي ، او الانجذاب الروحي الشاذ الذي يُقال انه الشرط الضروري لكل عيان صوفي ؟ هل يكون معنى هذا انّ السبيل المؤدّي الى الله مُغلق أمامنا نحن الماديّين من البشر ، واننا لا نستطيع ان نحصّل أية معرفة عنه اللهمّ إلا عن طريق السمع وحده ؟ لو كان ذلك كذلك ، لكانت البشرية في موقف لا تُحسَد عليه ، ولما كان الدين سوى مجرد قصة يرويها سائح عن بلاد بعيدة نائية هيهات لأحد منا يوماً ان يظفر برؤيتها . ولكنّ من واجبنا ان نعتقد – على العكس من ذلك – ان الله يستطيع – وانه يحقق ذلك بالفعل – ان يجعل حضرته موضوعاً لإحساس مباشر ، حتى من جانب أشد ضروب الوعي تواضعاً . وهذه الحقيقة تضطرنا الى الاعتقاد بأنّ الحدس متوافر لدينا جميعاً ، وانه شكل عاديّ جداً من أشكال الوعي او الشعور . واذا كان بعض الناس لا يعترفون بوجود الحدس لديهم ، بل حتى اذا كانوا ينكرون اصلاً إمكان قيام اي حدس ، فان هذا الامر لا يمكن ان ينهض دليلاً ضد هذا الرأي . ولسنا في حاجة الى ان نكون ملمّين بعلم النفس ، او ان نكون على بيّنة من أمر الطريقة التي يعمل بها الذهن ، حتى نستطيع ان نستخدم قوانا العقلية ، كما اننا ايضاً لسنا في حاجة الى ان نكون على علم بتكوين أجهزتنا الهضمية حتى نستطيع ان نهضم طعامنا . وكثير من الناس يستخدمون المنطق دون ان يفهموا نظرية القياس ، كما ان كثيراً من الناس يستخدمون التصورات دون ان

يكونوا على علم بماهية التصوّر . وبالمثل ، يمكننا ايضاً ان نقول ان كثيراً من الناس يستخدمون ما لديهم من مقدرة (كائنة ما كانت) على الحدس الصوفي ، دون ان يكونوا على بيّنة من امرها، بل دون ان يكونوا على علم بالطريقة التي تعمل بمقتضاها. ولا يطعن في هذه الحقيقة ان يُقال ان المفروض في الحدس الصوفي انه ينطوي على تجاوز لكل تفرقة بين ذات وموضوع ، في حين اننا لا نستشعر حدوث أية عملية من هذا القبيل في نفوسنا . والواقع انه ليس من الضروري – كما سبق لنا القول – ان نكون على وعي تام بطبيعة العمليات الذهنية التي تجري على قدم وساق في نفوسنا . وليس من شك في انه لا بد لنا من الاعتقاد بأنه وان كان عيان الله لدى الصوفي العظيم هو من الوضوح بحيث انه ليستطيع ان يكتشف في صميمه عملية تجاوز كل تمييز بين ذات وموضوع ، وهو التجاوز الذي طالما حدثنا عنه ، إلا ان هذا العيان لدى معظمنا مُبْهَم غير متحدّد ، مختلط بحالات ذهنية اخرى لا تمت اليه بأدنى صلة – أعني ببعض الادراكات الحسية والافكار المتعلقة بأشياء اخرى – غارق تحت مستوى عقولنا الواعية ، لدرجة اننا لنعجز تماماً عن فهم طابعه الحقيقي . وأخيراً ليس يطعن في رأينا ان يُقال ان هذا العيان لا يتضمن بالنسبة الى السواد الأعظم منا اي «وَجْد» او أية «غيبة» . وذلك لان الملاحظ من جهة انه ليس من المؤكد على الاطلاق ان اية حالة من هذه الحالات الشاذة ضرورية ، حتى بالنسبة الى الصوفي العظيم نفسه . ومن جهة اخرى فانه حتى لو

كانت هذه الحالات ضرورية ، فما الذي يدهشنا في ذلك ، ولماذا نعجب لعدم توافر مثل هذا الوجد الصوفي لدينا ؟ لقد قلنا فيما سبق إنّ الحدس الصوفي متوافر لدى البشر جميعاً ، ولكنه ينمو لدى الصوفي العظيم بدرجة غير عادية . واذا كان ذلك كذلك ، فان المرء ليتوقع ان يصبح الصوفي – لا نحن – مأخوذاً بعيانه ، مستغرقاً فيه ، لدرجة ان الشعور بالأشياء الاخرى وبالعالم المحيط به ليسقط عنه تماماً اثناء استغراقه في ذلك العيان . وانه لمن المحتمل ان تكون هذه هي الحالة التي قد تصح تسميتها باسم حالة « الوجد الصوفي » ، ان لم نقل بأنها حالة يصح وصفها بأنها حالة « غيبة » .

وربما كان في وسعنا الآن ان نلخّص النتائج التي توصلنا اليها فيما سلف . وهنا نجد ان التناقض القائم بين وجود الله ولاوجوده إنما يُحَلّ عن طريق التحقق من ان طبيعة الله الايجابية تنكشف من خلال الحدس الديني ، ولكنها تظل محجوبة عن العقل التصوري ، فان الله بالنسبة اليه حقيقة مستغلقة غير قابلة للادراك ، وبالتالي فان هذا الخلاء وذلك العدم الماثلين امام الذهن على صورة «ألوهية سلبية» هما اللذان يؤدّيان الى ظهور التعبيرات التي تصف الله بأنه خلاء او عدم ، وهي التعبيرات المألوفة في كتابات الصوفية . وهذه الحقيقة تستلزم ان تكون اللغة الدينية واللاهوتية بأسرها لغة رمزية ، ما دام السبيل مغلقاً امام اي تطبيق حرفي للالفاظ او التصورات على الإله « الذي لا اسم له » ،

بفعل ذلك الطابع التصوري لكل تفكير وكل حديث . وليس في الامكان الاهتداء الى اي موقف وسط تكون بمقتضاه بعض القضايا التي يُخْبَر بها عن الله قضايا رَمْزيَّة ، وبعضها الآخر قضايا حرفية . ولكن للرمزية الدينية طابعها الذاتي الخاص الذي يختلف عن كل استخدام عادي للغة المجازية . والواقع ان الشرط الضروري للمجاز المشروع هو ان يكون حدًّا العلاقة الرمزية ، اعني المجاز او الرمز من جهة وذلك الذي يقوم مقامه من جهة اخرى ، ماثلَيْن امام الذهن . وهذا يعني – في اللغة الرمزية غير الدينية – ان تكون القضية الرمزية قابلة للترجمة الى قضية حرفية . واما في الرمزية الدينية ، فان هذا مستحيل ، نظراً لان أية قضية حرفية يُخْبَر بها عن الله ، لا بد من ان تجيء متضمّنة لضرب من الصياغة التصورية ، لما هو في صميمه فوق مستوى سائر التصورات . ولكن الرمزية الدينية ليست – لهذا السبب – مجرد « مجاز محض » لان ما هو مرموز اليه ليس قضية يُخْبَر بها عن الله ، بل هو الادراك المباشر لله او للحَضْرة الإلهية في صميم الحدس الديني او الصوفي . وليس هذا الحدس مِلْكاً خاصاً او ميزة خاصة ينفرد بها بعض الصوفيّين المعترف بهم ، بل هو متوافر لدى جميع الناس بدرجات تتفاوت شدة وضعفاً . وإذن فان ُكلاً من الرمز والمرموز اليه « ماثِلٌ » امام الذهن – وهو الشرط الضروري لاي مجاز مشروع – : لان الرمز ماثل على صورة المذهب الديني او القضية الدينية ، في حين ان الحقيقة المرموز اليها ماثلة على صورة الحدس القائم في الذهن .

الفصل الخامس

الزمان والأزل

النتائج التي توصلنا اليها في الفصل السابق تشير لدينا — كما سوف نرى بعد حين — سلسلة جديدة من المشكلات . والواقع ان ناقد هذه التصورات قد يجادلنا على النحو التالي فيقول : إنكم تفترضون أنّ الحدس الصوفي ينطوي على ضرب من الخبرة التي هي بطبيعتها (او في صميم ذاتها) غير قابلة لأية صياغة تصورية . ولكنّ هذا — أولاً — مستحيل ، وحتى لو افترضنا — ثانياً — انه ممكن ، فانّ هذا الفرض يستلزم ان تكون تلك الخبرة مفصولة تماماً عن باقي الخبرة البشرية ، لدرجة انه لن يكون في الامكان قيام أية علاقة بينهما على الاطلاق . وهذا القول يستلزم — بدوره — ان يكون الله هو « الغير المطلق » ، وبالتالي فانه لن تقوم أية علاقة كائنة ما كانت بين الله والعالم . وثمة نتائج اخرى كثيرة غير مقبولة سوف تترتب ايضاً على هذا القول ، اذ لن يكون في الامكان — مثلاً — ان تقوم أية علاقة تشابه بين خبرة الصوفيّ الواحد وخبرة غيره من الصوفيين ، بل

حتى ولا بين خبرتين صوفيتين لشخص واحد بعينه . وكل هذه النتائج ليست غير مقبولة فقط ، بل هي ايضاً غير قابلة للتعقل ، وغير قابلة للتصور ، وبالتالي فانها مستحيلة .

ولا بد لنا من العمل على فحص هذه الاحكام الجدلية بعناية فائقة . وسوف نرى عندئذ ان من شأنها ان تقودنا الى تصوّر بُعْدَين متمايزين من الوجود ، او نظامين مختلفين من الوجود ، ألا وهما نظام الزمان ونظام الازل .

ولنتساءل اولاً وقبــــل كل شيء لماذا يُفترض انه ليس في الامكان قيام خبرة تكون بطبيعتها غير قابلة للاندماج في اي نسيج من التصورات ؟ ان الردّ على ذلك هو انه لو وُجِدَتْ أية « خبرة » ، او اي مُعْطى ، او اي شيء من اي نوع كائناً ما كان ، امام الذهن ، لكان من الضروري لهذا الشيء او لتلك الخبرة ان تكون مرتبطة بوجه ما من الوجوه بما عــــداها من خبرات تنتمي الى النوع نفسه . فهي لا بد – على أقل تقدير – من ان تكون إما مشابهة لتلك الخبرات او مغايرة لها، أعني انها لا بد من ان تكون مرتبطة بتلك الخبرات ارتباطاً يقوم على علاقات التشابه او اللاتشابه . وهي كذلك لا بد من ان تكون قابلة للتمييز عن تلك الخبرات ، بمعنى انها لا بد من ان تكون مرتبطة بها عن طريق علاقة الاختلاف . ولكن كل ما يملك علاقات لا بد من ان يكون قابلاً للصياغة التصورية ، ما دام العلم بعلاقات اي شيء انما هو علمٌ بمفهومه او تصوّره . بل اننا

لو شئنا المزيد من التحديد ، لقلنا ان امتلاك مفهوم اي شيء لا يعني اكثر من معرفة علاقات التشابه التي تجمع هذا الشيء بما عداه من اشياء. فما يكوّن مفهوم «المثلث» مثلاً انما هو ملاحظة النقاط التي تتشابه عندها جميع المثلثات بعضها مع البعض الآخر ، الا وهي كونها محاطة بثلاثة خطوط مستقيمة. وعلى ذلك ، فانه اذا عرف الصوفي أوجه الشبه بين المناسبات المختلفة التي تتوافر فيها لديه الخبرة الصوفية ، واذا عرف اوجه الخلاف بينها وبين خبراته العادية في صميم حياته اليومية ، لتوفّر لديه في هذه المعرفة عينها تصور يكون موضوعه تلك الخبرات. وما يعكس لنا هذا التصور انما هو استخدامه لكلمات مثل «صوفي» او «غيبي» ، بل حتى كلمة «خبرة» نفسها. فهذه الالفاظ جميعاً انما هي تصورات. وهي تشير كلها الى أوجه شبه وأوجه اختلاف بين خبرته الصوفية وخبراته الاخرى. والحق أننا حتى لو قلنا ان خبرته غير قابلة لاية صياغة تصورية ، لكنّا بذلك نطبّق عليها تصوراً ما من التصورات ، لان مثل هذا القول يتضمن الاعتراف بوجود تشابه بين المناسبات المختلفة للخبرة ، ووجود اختلاف بينها وبين ما عداها من خبرات. ولو ُقدّر لأي انسان ان يمتلك مجموعة من الخبرات التي لا علاقة لها على الاطلاق بسائر خبراته الاخرى ، لكان معنى هذا أنّ هاتين المجموعتين من الخبرات ليستا قائمتين في صميم وحدة ذلك العقل نفسه. هذا الى انه لو ُوجدَ كائن او موجود لا تجمعه اية علاقة بالكائنات الاخرى او الموجودات الاخرى الماثلة في العالم ، لما

كان جزءاً من الكون ، ما دام الكون انما هو في صميمه مجموع الاشياء المترابطة فيما بينها جميعاً، او مجموع الموجودات المتشابكة فيما بينها قاطبة".

وسوف يكون علينا فيما بعد ان نبين كيف ان الله ليس جزءاً من الكون ، وكأنما هو شيء بين أشياء أخرى تجمعه بها بعض العلاقات . وذلك لان مثل هذا القول يستلزم مغايرته لتلك الاشياء ، وبالتالي فانه يهدم لانهائيته . وحسبنا الآن ان نردّ على النقد السابق رداً جزئياً فنقول انه يستند الى استعمال خاص لكلمة « خبرة » لا ينطبق على الحالة التي نحن بصددها . والواقع اننا نعني بكلمة « خبرة » عادة شيئاً يكون حاضراً امام الذهن او ماثلاً له . وهذا المعنى يستلزم التمييز بين الذهن من جهة ، وخبرته او موضوعه من جهة أخرى . وهكذا يكون اللون او الرائحة مثلاً « هناك » ، وأكون انا – الذي ادركه او ادركها – مختلفاً عنه . وفضلاً عن ذلك ، فان اللون الواحد مشابه للون الآخر ، ومغاير لاية رائحة . وإذن فانه لا بد للتصور من ان يجيء فيتدخل في أمثال هذه الخبرات جميعاً . ولكن الخبرة الصوفية ليست من هذا القبيل . وذلك لانه ليس في هذه الخبرة اي انفصال للذهن عن موضوعه ، ولا أي تمييز آخر في داخلها بين « هذا » و « ذاك » . انها وحدة متصلة لا تقبل الانقسام ، وليس فيها للتصوّر اي موضع يقوم فيه بذاته . هذا هو جوهر تلك الخبرة في ذاتها صحيح" انه عندما يُنظَر اليها من الخارج،

كما هو الحال مثلاً حينما يجيء الصوفي نفسه فيتأملها من الخارج بعد عودته الى مستوى حياته اليومية او خبرته الزمانية ، فانها لا بد من ان تبدو مختلفة عن تلك الخبرة العادية ، وبالتالي فانها سوف تكون قابلة للتميز عنها تميزاً تصورياً بوصفها شيئاً «صوفياً» في مقابل ما هو «غير - صوفي» . وقصارى القول ان القابلية للصياغة التصورية تستلزم التمييز بين الذات والموضوع، وتتضمن في الوقت نفسه تمييزات أخرى ، في حين ان الخبرة الدينية غير قابلة لاية صياغة تصورية لانه لا وجود لأمثال هذه التمييزات فيهـــا .

ولكن ، قد يقال هنا ان كل هذا يستلزم التسليم بإله لا تجمعه بالعالم أية علاقة على الاطلاق ؛ وهذا مُحال لاسباب واضحة . ومن اجل ذلك لا بد لنا من مناقشة مشكلة علاقة الله بالعالم . وهنا نجد ان النتيجة التي تترتب على كل ما سبق لنا قوله أننا عندما نتحدث عن الله بوصفه على علاقة ما بالعالم ، فان اللغة التي نستخدمها عندئذ لا بد من ان تكون مجرد لغة رمزية . ومعنى هذا ان القول بأن «الله على علاقة بالعالم» انما هو قضية نخبر بها عن الله ، وبالتالي فاننا هنا بازاء قضية كاذبة لو انهـــا أُخذَتْ بمعناها الحرفي . وحينما نقول انه ليس هناك صفات تَصْدُق على الله ، فان هذا القول لا بدّ من ان يُفهَم على أنه يشمل العلاقات أيضاً ضمن الصفات التي تحمل عليه . ولو أننا شئنا ان نتحقق من ذلك ، لما كان علينا سوى ان نتبين كيف ان في

نسبة علاقات الى الله مـــا يؤدي الى ذلك الضرب عينه من المتناقضات والاستحالات التي تؤدي اليها نسبة صفات الى الله. ولنضرب لذلك مثلاً فنقول ان نسبة علاقات الى الله تتعارض تعارضاً جوهرياً مع القول بلانهائية الله. وذلك لان اية علاقة من العلاقات تستلزم على الاقل حدين تقوم بينهما العلاقة. وفي هذه الحالة سوف يكون الحدان هما الله والعالم. ولكن، اذا كان «العالم» من الله بمثابة «الغير»، فان الله سيكون مُحدَّداً من قِبَل العالم، وبالتالي فانه لن يكون لامتناهياً. ومعنى هذا انه لن يكون عندئذ «ذلك الذي ليس له غير على الاطلاق».

ولننظر الآن الى المحاولات المختلفة التي بُذلت في الديانات المتنوّعة من اجل تقرير — او تصوّر — العلاقات، القائمة بين الله والعالم. وسوف نجد ان كل هذه المحاولات — لو انها أخذت حرفياً — انما هي جميعاً محاولات مستحيلة وغير معقولة. والواقع اننا هنا بازاء تصوّرات تنطوي في العادة على نسبة بعض العلاقات الى الله، مثل العلاقات المكانية، والعلاقات الزمانية، والعلاقات السببية، في الغالبية العظمى من الاحوال. وربما يكون البشر قد انطلقوا — بادىء ذي بدء — من العلاقات المكانية. وآية ذلك أنهم كانوا يتصورون الله على انه فوق السماء، فوق النجوم، او خارج كرة الكون. وأما اليوم فانه لمن المعترف به عموماً ان اي تصوّر من هذا القبيل لا يمكن ان يكون الا تصوّراً رمزياً. وقد انضاف الى هذا التصوّر ذلك المفهوم القائل بأن الله «حاضر

في كل مكان » . وقد تصوّر نيوتن هذه الفكرة تصوّراً حرفياً ، فظنّ ان المكان هو من الله بمنزلة « الجهاز الحسّي » sensorium ، وان الله بالتالي منتشر عَبْر المكان ، بحيث ان الكواكب لتدور بالفعل عبر ذلك المكان الذي يشغله العقل الإلهي . وليس من شك في ان « حضور الله في كل مكان » مجازٌ له معناه، ولكن من الصعوبة بمكان ان نتصوَّر له مثل هذا المعنى الفجّ السخيف . وربما كان في وسعنا ان نتصور معنى هذا المجاز على انه مجرد اشارة الى لانهائية الله ؛ وهو التصور الذي يستلزم ألا يكون المكان خارج الله ، وكأنما المكان شيء آخر بالنسبة اليه ، كما يستلزم في الوقت نفسه الا يكون اي جزء من أجزاء المكان خارج الله . وواضحٌ أننا لا نستطيع ان نتصوَّر العلاقة القائمة بين الله والعالم على انها علاقة مكانية .

واما العلاقة الزمانية بين الله والعالم فانها تجدُ تعبيراً عن نفسها في العبارة القائلة بأن الله « موجود قبل جميع العوالم » ، فضلاً عن انها متضمَّنة ايضاً في التصوّر السائد القائل بأن الله خلق العالم في لحظة ما من لحظات الزمان . وأياً ما كان تصورنا للعلاقة الزمانية، فان قيام أية علاقة من هذا القبيل بين الله والعالم لا بدّ من أن يَضَعَ الله في صميم المجرى الزماني ، وبالتالي فانهُ لا بد من ان يجعل منه جزءاً من النظام الطبيعي ، فيُحيله بذلك الى موجود زماني . وقد ذهب بعض علماء اللاهوت الى ان الاستنتاج القائل بأن الله كائن في المجرى الزماني انما هو

استنتاج خاطىء ، لأن خلق الزمان قد كان جزءاً من عملية خلق العالم . ومعنى هذا ان الله قد خلق الزمان ، الى جانب كونه هو الذي خَلَـَق ايضاً العالم الكائن في الزمان . ولكن من الواضح ان هذا القول ينطوي على متناقضات : لانه اذا كان الخلق فعلا زمانياً على الاطلاق — ولا بد من تصوّره على هذا النحو ، لو كان لنا ان نأخذ اية فكرة من تلك الافكار بصورة حرفية — فلا بد اذن من ان تكون هناك لحظة في الزمان ظهر فيها العالم الى حيّز الوجود ، ولا بدّ من ان تكون قد وُجدَت قبلها فترة زمانية لم يكن فيها العالم موجوداً .

واما العلاقة السببية بين الله والعالم فقد كانت — على وجه العموم — أشدّ التصوّرات شيوعاً . وهذه العلاقة متضمنة في صميم مذهب الخلق : لان الله هو العلة ، والعالم هو المعلول . ولما كانت علاقة السببية انما تعني وجود تتابع بين العلة والمعلول في الزمان ، فان هذه العلاقة تنطوي على المشكلات نفسها التي التقينا بها في الفقرة السابقة . وذلك لان من شأن هذه العلاقات إما ان تضع الله في مجرى الزمان ، وإما ان تكون منطوية على متناقضات في صميم تصورها للزمان . هذا الى انها تهدم لانهائية الله ، ما دام من شأن المعلول في أية علاقة سببية ان يكون مغايراً للعلة [1] . واما اذا قيل انه لا بد من فهم علـّية الله على نحو

---

١ — حقاً ان هناك نظريات « هوية » في العلـّية، بمقتضاها تكون العلة والمعلول شيئاً واحداً . ولكن هذه النظريات انما هي بكل صراحة ضرب =

يختلف عن فهمنا للعلية العادية التي نلتقي بها في العالم المخلوق ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة الى الجليد الذي يتسبّب عن البرد ، لكان في هذا القول تسليم بوجهة نظرنا في الموضوع ، ألا وهي انه من المستحيل أخذ أية علاقة من هذه العلاقات ، سواء أكانت هي العلاقة المكانية ، ام الزمانية ، ام السببية ، بصورة حرفية ، وانما لا بد من الاعتراف بأن أية لغة من هذا القبيل إنما هي لغة ذات طابع رمزيّ .

والملاحظ في الديانة الهندوكية ان علاقة الله بالعالم ليست متصوَّرة على انها خَلق ، بل على انها تَجَلٍّ . ولكن هـــذه العلاقة — مع ذلك — لا يمكن ان تُفهَم إلا عن طريق الاستعانة ببعض المجازات . وهنا يُقال إن الله ليس « قبل » العالم ، بل هو « خَلْفه » . فالله كامن خلف حجاب المايا ، وان كان من الممكن له ان يشعّ من خلال الحجاب كما يشع المصباح من خلال ظلال المصباح التي تحجبه . ولكن كلمة « خلف » إنما هي مجاز مكاني ، مثلها في ذلك مثل كلمة « قبل » التي هي مجاز زماني . والحق

= من العبث او اللامعقول . وذلك لانها لا بد من ان تجد نفسها مضطرة الى التسليم بأن العلة والمعلول « شكلان » مختلفان او « مظهران » مختلفان لشيء واحد بعينه . ولكن الاختلاف القائم بين العلة والمعلول لا بد عندئذ من ان يعود الى الظهور على صورة اختلاف في الشكل او المظهر . وقد يكون هناك معنى معقول في القول بأن كلا من فحم الخشب والماس شكلان من أشكال الفحم ، ولكنّ فحم الخشب لا يستوي والماس ، كما يمكنك ان تكتشف لو أنك حاولت ان تبيعه لصانع الحلي !

أن مفهوم « التجلّي » قد يتصوّر في بعض الاحيان عن طريق الافكار التي تحملها ألفاظ مثل لفظ « الشكل » او « الصورة » او « المظهر » . وعندئذ يتخذ براهمن صورة او مظهراً يدل على كونه هو العالم ، كما يتخذ الفحم شكل الماس، او كما تتخذ الطاقة صورة الضوء ، او الحرارة ، او الكهرباء . وانه لمن الواضح أنّ كل هذه الافكار (وما شاكلها) انما هي مجازات او استعارات. ولو اننا أخذناها حرفياً ، لتحققنا من انها تتناقض مع لانهائية براهمن . وذلك لان براهمن هو « الواحد الذي لا ثاني له » . وتبعاً لذلك ، فان العالم لا يمكن ان يكون من الله بمثابة « الغير » المقابل له ، حتى ولا بالمعنى الذي نستخدمه حينما نقول عن شكل اي شيء انه مغاير للشيء حينما لا يكون متخذاً لتلك الصورة . حقاً ان العالم — في الديانة الهندوكية — انما هو براهمن . ولكن العالم ايضاً ليس هو براهمن : لان المظهر او الوهم ليس هو الحقيقة او الواقع ، ولان العالم كائن في الزمان والمكان ، في حين ان براهمن « فوق الزمان ، فوق المكان » ؛ ولان العالم موسوم بطابع التعدّد والانقسام (اعني انفصال شيء عن آخر) ، في حين انه ليس ثمة أدنى قسمة او انفصال في صميم وجود براهمن. وإذن فانّ التناقض المتضمّن في مفهوم « التجلي » — على شرط ان يُؤخَذ بمعناه الحرفي — انما هو تناقض واضح صريح .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا انّ سائر التصوّرات التي طالما

أكدها الوعي الديني عن العلاقة القائمة بين الله والعالم ، لا يمكن ان تُعَدّ اكثر من مجرد مجازات او استعارات ، مـــا دام التسليم بها تسليماً حرفياً لا بد من ان يفضي الى متناقضات . والنتيجة التي نَتخَلّص اليها من كل هـــذا ان فكرة العلاقة نفسها — على اعتبار ان هناك صلة قائمة بين الله والعالم — انما هي فكرة مجازية . وقد يُقال انه ربما كانت لله بالعالم علاقة اخرى غير تلك التي قمنا بفحصها ، بل ربما كانت له بالعالم علاقة يعجز العقل البشري عن تصورها . ولكنّ ما نسعى جاهدين في سبيل العمل على إظهاره إنما هو على وجه التحديد أن اي تقرير لأي ضرب من ضروب العلاقة بين الله والعالم ، سواء أكانت تلك العلاقة معروفة أم مجهولة ، قابلة للتصوّر أم غير قابلة للتصور ، إنما يقودنا بالضرورة الى استخدام لغة لا يمكن ان تكون حرفية ، وإنما لا بد من ان تكون مجازية فقط . والواقع أن أية علاقة كائنة ما كانت ، من حيث انها لا بد من ان تستلزم ان يكون العالم شيئاً آخر بالنسبة الى الله ، انما تفضي حتماً الى القضاء على لانهائية الله . وهي كذلك لا بد من ان تتعارض مع ذلك الحدس الذي نشعر معه بأن الله خلوٌ من كل علاقة على الاطلاق ، وهو الحدس الذي يكوّن جزءاً لا يتجزأ من صميم الوعي الديني في كل مكان . وهذه النتيجة عينها متضمّنة ايضاً في تصور الألوهية السلبية ، الذي هو — كما رأينا آنفاً — عنصر جوهريّ من عناصر الوعي الديني . وذلك لان هذا التصور يستلزم ألا يكون في

الإمكان إسناد أية صفات ، وبالتالي اية صفات علاقية (او علاقات) الى الموجود « الاسمى » the Ultimate * .

والنتيجة التي تترتب على ما سبق هي ان أية قضية تقرر وجود علاقة بين الله والعالم انما هي قضية رمزية ، لا حقيقة حرفية . ولو اننا اخذنا لفظة علاقة بمعناها الحرفي ، لكان علينا ان نقول انه ليس لله ادنى علاقة بالعالم . وهذا ما كان ينبغي لنا ان نتوقعه ، لو أننا استندنا الى دعائم اخرى . والحق انه لو كان الله مرتبطاً بما في العالم من اشياء ، لكان هو نفسه شيئاً بين غيره من الاشياء ؛ ولكان جزءاً من الكون ، او جزءاً من النظام الطبيعي ؛ ولكان موجوداً طبيعياً ، لا موجوداً فائقاً على الطبيعة . والواقع ان النظام الطبيعي انما يُعرّف بأنه « مجموع الاشياء » — سواء أكانت تلك الاشياء عقولاً ام اشياء مادية — التي تنتظم على هيئة نَسَق مُوحَّد من العلاقات . ولكن على الرغم من أننا قد نقول ان لفظة « علاقة » ، حينما تستخدم في معرض الحديث عن الله ، انما هي مجاز ، الا اننا مضطرون — اللهمّ إلا اذا ارتضينا لانفسنا ان نُتَّهم بخطأ استخدام مجاز « محض » — الى التعرف على معنى هذا المجاز بلغة الخبرة الدينية

* يلاحظ ان المؤلف يستخدم لفظة Ultimate بمفردها ، دون ان يقرنها بلفظة الكائن او الموجود ، وذلك لانه اعتبر الوجود او الكينونة صفة من الصفات ، في حين ان الحديث هنا يدور حول التصور السلبي للألوهية ، ولذلك لزم التنويه . (المترجم)

الفعلية . فما هو إذن معنى مجازات « الخَـلْـق »، و « التجلي »، و « الوجود قبل العالم » او « خَلْـفه » ؟ ... ان الاجوبة عن هذه الاسئلة ، لهي مما لا يزال علينا ان نبحث عنه .

ولكن، ما دام علينا ان نتوسّع في شرح تصوراتنا السابقة، فلا حَرَج علينا في ان نواصل – في الوقت الحاضر – استخدام اللغة المجازية . وسوف نستعير مجازتا هذه المرة من أبيات للشاعر ت. س. إليوت ، يقول فيها :

« إنما الشغل الشاغل للقديس أن يدرك
نقطة تلاقي اللازمان والزمان ... » [1] .

والحق ان هناك نظامَين : النظام الطبيعي الذي هو نظام الزمان ، والنظام الإلهي الذي هو نظام الازل . والنظامان يتقاطعان في لحظة الاشراق الصوفي ، بحيث ان تلك اللحظة لتنتسب الى النظامَين . ولكن تشبيه هـــذه اللحظة بصورة خطـَّين مستقيمين قد تلاقيا في نقطة ، انما هو تشبيه ضعيف من بعض الوجوه. وذلك لان الخطين المستقيمين الماديّين لا يتقاطعان الا في نقطة واحدة فقط ، ثم يتفرّعان . ولكن علينا ان نفترض – بوجه من الوجوه – ان كل لحظة من لحظات الزمان انما هي بمثابة نقطة تقاطع لكل من النظام الإلهي والنظام الطبيعي .

---

١ – «The Dry Salvages».

بَيْدَ انه اذا كانت كل لحظة من لحظات الزمان هي في الواقع مقطوعة بخطّ « البُعْد الالهي » ، الا ان هذه الواقعة لا تُفْهَم فهماً واضحاً ولا تُدْرَك ادراكاً تاماً الا في تلك اللحظة النادرة من لحظات حياة الصوفي ، ألا وهي لحظة الاشراق الإلهي .

وكل لحظة جزئية من لحظات الزمان انما تخفي في طياتها الازل بأسره ، واللانهائية بأسرها . وهذا هو المعنى الذي قصد اليه بليك Blake عندما قال :

« ان رأيت العالمَ في ذرة من الرمال ،
والسماء في زهرة بريّة ،
فقد أمسكت باللانهاية في راحة يدك ،
وبالأزل في ساعة من الزمان » .

وانـــه لمن الحديث المعاد ان نقول ان « الازل » ليس امتداداً لا حدّ له ، او استمراراً لا نهاية له للزمان ، فهو لا يمت بأدنى صلة الى الزمان . والحق ان « الازل » إنمـــا هو السمة المميّزة للخبرة الصوفية . وليس من شك في ان لفظة « الازل » إنما كانت تعني في الاصـــل عدم وجود نهاية للزمان ، وبالتالي فان هذا المعنى لا بد من ان يُعَدّ بمثابة المعنى الحرفي لتلك اللفظة . واما في الاستعمال الديني والميتافيزيقي لهذه اللفظة ، فانها بمثابة مجاز يشير الى السمة المميّزة لتلك الخبرة . وذلك لان من شأن الزمان — في هذه الخبرة — ان

يختفي تماماً فلا يعود يُرى على الاطلاق . وما يَصْدُق على الازل يَصْدُق ايضاً على اللانهاية . وذلك لان اللانهاية لا تعني عدم وجود نهاية لمتسلسلة ما . وانما يُقال عن الاشراق الصوفي انه لامتناهٍ ، في حد ذاته ، لانه ليس ثمة شيء خارج عنه ، ولانه ليس في داخله ، لا « هذا » ، ولا « ذاك » ، أعني انه ليس ثمة « آخر » بالنسبة اليه يكون من شأنه ان يضع حداً له . وقد أصبحت كلمة « لانهاية » – التي كانت تعني في الاصل بمدلولها الحرفي عدم وجود نهاية لمتسلسلة ما – تستخدم الآن كمجاز للاشارة الى هذه الحقيقة . واذا كانت هذه الخبرة ازلية – اعني لازمانية – فما ذلك إلا لانها لا تنطوي في ذاتها على أية تقسيمات او علاقات . والواقع انه لا يمكن ان يقوم زمان حيث لا توجد اية علاقة او اية قسمة الى « قبل » و « بعد » . وقد سبق لنا ان تحدثنا عن لانهائية اللحظة وازليتها في خبرة القديس . ولكن في استطاعتنا ايضاً ان نتحدث بهذه اللغة عينها عن لانهائية الله وازليته ، وذلك لان الامرين هنا سيّان .

ولما كانت اللحظة الازلية نقطة تقاطع ، ففي الامكان النظر اليها امّا من الداخل او من الخارج . وما دامت هـذه اللحظة تنتسب الى النظامَين ، فانها لا بد من ان تكون زمانية وازلية في آن واحد . ولو اننا نظرنا اليها من الداخل – أعني على نحو ما يراها الصوفي نفسه في صميم تلك اللحظة – لوجدنا انها لامتناهية وازلية . واما اذا نظرنا اليها من الخارج –

اعني على نحو ما نراها نحن جميعاً في وعينا العادي ، ان لم نقل على نحو ما يراها الصوفي نفسه بعد ان يكون قد تجاوز منتقلاً الى النظام الزماني ، او حين يرتد اليها في صميم الذاكرة — فاننا لن نرى فيها — من الخارج — سوى مجرد لحظة من لحظات الزمان .

ومعنى هذا ان اللحظة الازلية — من الداخل — انما هي الله نفسه . وذلك لانها ليست مجرد وعي ينصب على الله ، او مجرد وعي منقسم يكون الصوفي منه بمثابة **ذات** تقف في وجه الالوهية باعتبارها **موضوعاً** ، وانما هي كَمُونٌ (او محايثة) لله نفسه في صميم النفس . وأما اذا نظرنا اليها من الخارج ، فان مضمونها لن يكون سوى مجرد حالة عابرة من الحالات التي تَـعْـرِضُ لذهن الصوفي .

والمذهب الطبيعي انما هو تلك الفلسفة التي تؤكد وجود حقيقة واحدة هي النظام الطبيعي ، مُنكرةً وجــود النظام الإلهي . ومعنى هذا ان الفلسفة الطبيعية لا تنظر الى اللحظة الإلهية الا من الخارج ، وبالتالي فان مضمون تلك اللحظة — او محتواها الباطني — انما هو في نظرها مجرد وهم . وليس معنى هذا ان الفلسفة الطبيعية تنكر حدوث تلك اللحظة بوصفها واقعة في الزمان ، او انها تنكر ان القديس يمتلك تلك الخبرة التي يقول انه قد حصّلها ، وانما كل ما هنالك انها لا ترى في

تلك الخبرة سوى مجرد ظاهرة ذاتية ، وبالتالي وهمية . ومن هنا فان الله في نظرها هو مجرد « وهم » .

بيد أنّ هناك ايضاً بالضرورة ضرباً آخر من « الإيهام » يقوم في مقابل الضرب السابق . وذلك لاننا لو اتخذنا نقطة ارتكازنا داخل تلك اللحظة نفسها ، فسيكون العالم عندئذ ، او النظام الطبيعي ، هو « الوهم » . ولا غرو ، فانّ مضمون اللحظة هو اللامتناهي ، في حين أنّ كل ما يخرج عن هذا اللامتناهي إنْ هو إلاّ عدم . وتبعاً لذلك فان العالم عدم . هذا الى انّ مضمون اللحظة هو ايضاً ازلي ، وبالتالي فانه ليس ثمة اي زمان خارج عنها . وهكذا ينشأ المذهب القائل بإنكار الكون ، اعني رفض نسبة اية واقعية الى العالم ، وهو القول الذي يقترن بالنزعة الصوفية وبشتى المذاهب الميتافيزيقية التي تستمد اصولها من التصوف . وانّ القول بانكار الكون ليصل الى أعلى درجة من درجاته في فلسفات الهند الدينية بمذهبها الخاص في اعتبار العالم مجرد « مايا ». وأما في الغرب فانّ القول بانكار العالم يتجلى في بعض الفلسفات ، مثل فلسفة برادلي . وليس لدى برادلي اي احساس واضح بالطابع الصوفي لفلسفته ، فانه ليظن في نفسه على العموم انه فيلسوف عقليّ . ولكن الملاحظة التي يُبديها في مقدمة كتابه : « الظاهر والحقيقة » حين يقول ان الفلسفة « هي إشباع لما يصحّ تسميته باسم الجانب الصوفي من طبيعتنا » انما تكشف عن المصادر الخفية لتفكيره . والزمان والمكان والعالم ــ في

نظره – انما هي جميعاً مجرد « ظاهر » لا « حقيقة » . وقد لا تكون لفظة « ظاهر » من الشطط او التطرف بقدر كلمة « وهم » ، ولكنها مع ذلك مجرد درجة دنيا من درجات إنكار حقيقة وجود العالم . وكل الفلسفات التي تعلن ان الزمان ، والمكان ، والعالم انما هي جميعاً غير حقيقية ، او نصف حقيقية ، او ظاهرية ، او مظاهر ، او وهم ، انما هي فلسفات قد نبتت جذورها في تربة الصوفية . والحق ان القضية القائلة بأن « العالم غير حقيقي » انما هي قضية صوفية ، لا قضية واقعية . وهي مستمدة من العيان الصوفي لتلك اللحظة الازلية اللانهائية التي لا يوجد خارجها اي « آخر » ، وبالتالي اي « عالم » ، او اي « مكان » ، او اي « زمان ». ولكن الملاحظ بالنسبة الى الغالبية العظمى من الفلاسفة الذين يسمونهم باسم اصحاب المذهب العقلي (خصوصاً اهل الطراز الذاتي الخاص من بينهم) ان اللحظة الالهية تظل مدفونة في اعمق اعماق لاشعورهم ، لدرجة انهم لا يحسّون بها الا احساساً مُبْهماً غامضاً ، وبالتالي فانهم يظنون ان النتائج التي يتوصلون اليها هي ثمرة لبرهان منطقي . ومعنى هذا أنّ العنصر الصوفي لديهم يتفجر من الاعماق نحـــو سطح الشعور ، فلا يلبث ان يتخذ طابعاً عقلياً .

وانّ الصوفي ليحيا في كِلا المستويين : مستوى الازل ومستوى الزمان . وهو ينتقل من الواحد منهما الى الآخر . وهذه الحقيقة تصْدُق ايضاً على سائر الناس بقدر ما يكون

الوعي الصوفي قد نما عندهم . ولكن هذا الوجود المزدوج يولـّد امتزاجاً يتداخل فيه كل من النظام الازلي والنظام الزماني . وهكذا يرى الوعي الصوفي الخالص انه ليس ثمة عـــالم على الاطلاق ، وكأن العالم هو محض وهم ، بينما يرى الوعي الطبيعيّ الخالص انه ليس ثمة إله ، وبالتالي ليس ثمة حقيقة إلهية ، وكأنما هما وهمان خالصان . ولكنْ ، لما كان الناس يعيشون في كِلا النظامين فان هذين الحدين المتطرفين من الوهم ، ألا وهما إنكار الله وإنكار العالم ، انما هما امران نادران ، وان كان « الالحاد » (او انكار الله) بطبيعة الحال هو الاكثر شيوعاً . وحينما يرتد الصوفي العظيم من مرتبة الازل الى مرتبة الزمان ، فانّ العالم الذي كان – في تلك اللحظة الصافية – وهماً خالصاً ، سرعان ما يعاود الظهور لكي يفرض نفسه عليه . ومعنى هذا ان العالم يعود فيؤكد حقيقته . ولكنّ ذكرى تلك اللحظة الهائلة ، مع ما كان لها من تأثير على نفسه ، تظل قوية فعّالة ، فتملي عليه ان ينسب الى العالم صبغة « شبه حقيقية » وكأنما هو ضرب من الظلال . ومن هنا نشأت فكرة **درجات** الحقيقة التي انتشرت في فلسفات كثيرة ، مثل فلسفات الفيدانتا Vedanta ، وبرادلي ، وهيجل ، والتي تبدو مُحيّرةً الى اقصى حد في نظر اصحاب العقلية الطبيعية . والتصور السائد لدى هذه المذاهب ان الشيء الواحد قد يكون اكثر حقيقة من شيء آخر . والموجود الاقصى وحده – وهو مضمون اللحظة الصوفية الخالصة – انما هو الحقيقة المطلقة . وأما كل ما عداه من اشياء فانها اكثر او

اقل حقيقة ، بحسب درجة قربها من المرتبة الالهية او بعدها عن تلك المرتبة .

ولما كان هناك نظامان مختلفان للوجود ، فان هناك بالتالي حلّين مختلفين لكل مشكلة ميتافيزيقية : الحـــل الطبيعي ، والحل الصوفي . وكل حلٍّ منهما – في مجاله المشروع – حل مطلق نهائي . وقد يبدو ان الواحد منهما يتناقض مع الآخر ، ولكن هذا التناقض انما يحدث فقط كنتيجة للخلط بين النظامين. فحينما يُقْحَم النظام الإلهي – في عقول الناس ، كما هو الحادث دائماً تقريباً – على النظام الطبيعي ، **وحينما يُفْتَرَضُ فيه أنه جزء من ذلك النظام الطبيعي** ، فلا بد عندئذ من ان ينشأ تناقض . وهكذا يُظنّ في الله انه موجود من جملة غيره من الموجودات ، وان كان قـــد يُنْظَـر اليه على انه علةٌ لتلك الموجودات . وعندئذ يصبح الوجود الإلهي بمثابة خرافة ينبغي على العالِم ، او المفكر الطبيعيّ ، او الفيلسوف ، ان يحاربها . ولا ريب فان هذا الموجود لا يمكن ان يُعثر عليه في اي مكان بين غيره من الموجودات ، سواء أكان ذلك عن طريق الاستعانة بالمنظار المقرّب ، ام عن طريق اصطناع الحجج العقلية وضروب الاستنتاج ابتداءً من الموجودات الاخرى . وهذا الخلط ، او هذا التصور للنظام الازلي على انـــه جزء من النظام الطبيعي ، انما هو الاصل في ظهور النزعة الشكية ، وهو مصدر كل ذلك الصراع القائم بين العلم ، او النزعة الطبيعية العلمية من جهة ،

والدين من جهة اخرى . وذلك لانه بمجرد ما يوضع الموجود الإلهي في نطاق النظام الطبيعي ، فانه سرعان ما يتحقق المرء من انه لا سبيل الى العثور عليه هناك ، او انه لا موضع له هناك ، وبالتالي فان الحقيقة الإلهية لا تلبث ان تستهدف لخطر الانكار . وكل الجُهود التي تُبْذَل من اجل التوفيق بين العلم (او الفلسفة) وبين الدين انما هي محاولات ساذجة من أجل تقسيم عالم الوجود ، او النظام الطبيعي ، الى منطقتين ، تكون احداهما وقفاً على العلم ، والاخرى وقفاً على الدين . وأما السبيل الحقيقي الى حل هذا الصراع ، فانما يكون بالتحقق من الاختلاف القائم بين هذين النظامين . وعندئذ قد يكون من الممكن ان نعطي لكل واحد منهما حقوقه التي يطالب بها كاملة غير منقوصة ، بدلاً من ان نقتصر على منحه جزءاً ضئيلاً منها ، بعد ان نكون قد اقتطعنا منه اشياء واشياء ، في غير كرم او سخاء !

ولو أننا عدنا الى تصورنا السابق لتقاطع النظامين الإلهي والطبيعي ، لوجدنا ان هناك نقطة لا زالت حتى الآن غامضة . وذلك لاننا لا نستطيع ان نقرر ان الالهي لا يتقاطع مع الطبيعي الا عند تلك النقطة الواحدة التي سميناها باسم وعي القديس . وانما لا بد لنا من ان نعتقد ان الالهيّ ينفذ الى الطبيعي ويتخلّله في كل مكان . ومعنى هذا انه لا بد للنظام الالهي من ان يتقاطع مع النظام الزماني في كل لحظة من لحظات الزمان ، وفي كل نقطة من نقاط المكان . والحق ان هذا ما يتطلبه الحدْس

القائل بـ « وجود الله في كل مكان » . وليس في وسعنا الآن ان نرى كيف يكون ذلك ممكناً ، ولكننا نرى كيف ان ذلك التقاطع يحدث في لحظة الإشراق الصوفي البشري ؛ وما دامت هذه اللحظة لا تتمثل لدى الصوفي العظيم وحده فحسب ، بل هي تتمثل لدى جميع الناس ايضاً ، فقد يكون في وسعنا ان نقول اننا نرى – على الاقل في غموض وإبهام – كيف انها تحدث خلال تلك المنطقة المعينة من مناطق العالم الطبيعي ، الا وهي منطقة العقل البشري . ولكنْ ، مـــا القول فيما يتعلق بالحيوانات والنباتات ؟ وما القول فيما يتعلق بالاشياء غير الحية ، كالصخور والمعادن ؟ لقد روي عن المهاتما غاندي قوله : « ان الله كامن في الصخر » . ولكن هذه – بطبيعة الحال – لغة دينية ، وبالتالي فانها رمزية . (ولو اننا أخذنا هذه العبارة بمعناها الحرفي ، لكان المقصود بها ان الله كامن في الحجارة كرمل الصوّان او كالمادة الصخرية المتبلورة سواء بسواء) . وأما اذا قلنا ان هذه العبارة ليست ضرباً من المجاز المحض ، فلا بد من ان يكون في وسعنا اعطاؤها معنى رمزياً . وبيت القصيد هنا ان نعرف ماذا عسى ان يكون هذا المعنى ؟ اننا قد نعرف شيئاً – بالاستناد الى صميم خبرتنا الباطنية – عن الكيفية التي يوجد بها الله في القلب البشري ، ولكن كيف (او على اي نحو) يوجد الله في الصخرة ؟ كيف يتقاطع النظام الازلي مـــع النظام الطبيعي عند تلك النقطة المكانية – الزمانية التي توجد فيها الصخرة ؟

قد يُقال ان وجود الله في الصخرة انما هو رأي ينادي به مذهب « وحدة الوجود » ، الذي لا تأخذ به المسيحية . ولكن هذا القول قـــد يكون مجانباً للصواب . والحق ان « وحدة الوجود » ليست خطأ الا لانها تقتصر على القول بأن الله كامن في العالم فقط ، دون ان تقول عنه انه متعال عليه ايضاً . واذا كنا سنرفض « وحدة الوجود» ، فليس معنى هذا اننـــا ننكر كمون الله في كل مكان وفي كل شيء ، بل معناه اننا نقرر انه وان كان الله حالاً في كل مكان، وفي كل نقطة من نقاط المكان وكل لحظة من لحظات الزمان (وهو معنى قولنا بحضوره في كل مكان : omnipresence)، الا انه أيضاً متعال على العالم . ولو اننا أمعنا النظر الى التصور القائل بالتلاقي الالهي مع النظام الطبيعي ، لوجدنا ان كمون الله قد عُبّر عنه عن طريق القول بأن هذا التلاقي ــ او التقاطع ــ انما يحدث في كل نقطة ، بينما نلاحظ ان تعاليه قد عُبّر عنه عن طريق التأكيد بأن « الالهي» او « الازلي » انما هو نظام آخر او بُعْدٌ مختلف كل الاختلاف عن « الطبيعي » .

•

واذن فلا نزال علينا ان نجيب عن السؤال القائل : على اي نحو يوجد الله في الصخرة ؟ وليس لدينا ــ فيما أظن ــ القدر الكافي من المعرفة للاجابة عن هذا السؤال إجابة الواثق . ومن هنا فانني سأجتزىء بتقديم الاجابة التي اعتقد انها صحيحة مع اعترافي في الوقت نفسه بأنها لا تخلو من طابع نظري تأملي .

والظاهر انه قد يكون من المحتمل – كما ارتأت فلسفة وايتهد القائلة بوحدة الوجود النفسي * – ألا يكون هناك تمييز – اللهم الا من حيث الدرجة – بين العضوي والللاعضوي ، او بين الحياة والعقل . وقد افترضت فلسفة ألكسندر القائلة بالتطوّر الانبثاقي ان ثمة مستويات مختلفة من الانبثاق هي على التوالي : الزمكان ، ثم المادة اللاعضوية ، ثم الحياة (الموجودة بغير وعي لدى النباتات) ، ثم الذهن او الوعي . وقد يكون هذا صحيحاً ، ولكن ألكسندر يفترض وجود هوة مطلقة بين كل من هذه المستويات . واما فلسفة وايتهد العضوية فانها تفترض – على العكس من ذلك – ان ليس ثمة هوة من هذا القبيل ، بل هناك اتصال او استمرار . والخيط المشترك الذي يقطع السلسلة من أولها الى آخرها انما هو الحياة . ومعنى هذا ان الاشياء جميعاً حية . وحتى الإلكترون نفسه انما هو كائن عضوي على مستوى وضيع جداً ، اي أنه كائن حيّ . وما يكوّن ماهية وجوده – كما هو الحال بالنسبة الى اي موجود آخر – انما هو الاحساس او الخبرة ، ولو ان الاحساسات والخبرات في المستويات السابقة على المستوى الحيواني انما هي عمياء ولاشعورية . وهناك ضروب عديدة من التماثل ، وبعض اعتبارات « علمية » ايضاً ، تؤيد هذا

---

* فلسفة وايتهد القائلة بوحدة الوجود النفسي pan-psychistic انما هي فلسفة عضوية تقول بشيوع نفس كلية في العالم كله ، وتنسب الى الموجودات جميعاً ضرباً من الحياة . (المترجم)

الرأي . فنحن هنا – مثلاً – بازاء نظرية تجعل من الممكن تفسير ظهور الحياة على الارض ، ابتداءً من بعض الموجودات « اللاعضوية » السابقة . هذا الى اننا لو نظرنا ايضاً الى « الفَيْروس » ، لوجدنا اننا هنا بازاء موجود يكشف لنا عن بعض السمات المميّزة للكائن العضوي ، كما يكشف لنا في الوقت نفسه عن بعض السمات المميّزة للكائن اللاعضويّ ، مما قد يوحي الينا بأنه ليس في الامكان إقامة حد فاصل بين الاثنين. وعندئذ فقد يكون في وسعنا ان نفترض ان ما نسميه باسم موات الموجودات اللاعضوية انما هو سبات مغناطيسي عميق لما لديها من وعي او شعور .

ولو اننا اضفنا هذا الرأي الى ما سبق لنا عرضه في الصفحات السابقة ، فربما كان في وسعنا ان نلقي بعض الاضواء على المشكلة التي نحن بصددها . والرأي الذي سبق لنا عرضه ان اللحظة الإلهية – حتى لدى الناس الذين لا يدخلون في عداد مَنْ اصطلحنا على تسميتهم عادة باسم الصوفيين – كامنة فيما تحت الشعور ، وان كانت دفينة مطويّة في الاعماق لدى البعض ، وقريبة من السطح لدى البعض الآخر . واما لدى الصوفي العظيم ، فانها قد اصبحت ظاهرة جلية تضيئها انوار العقل الواعي إضاءة تامة . واما لدى السواد الاعظم من الناس ، فانها لا توجد بعيدة عن السطح ، بدليل انها تستثير هذا السطح وتتجلّى هناك على صورة شعور ديني غامض ، وان كان في

الامكان تحريك هذا الشعور وزيادة قوته — اعني جذبه وتقريبه من السطح — عن طريق لغة الدين الرمزية ، او عن طريق لغة الصوفي بصفة خاصة . وقد أظهرتنا تجارب التنويم المغناطيسي بكل وضوح على انه ليس ثمة شعور ولاشعور فحسب ، وانما هناك ايضاً مستويات مختلفة من اللاشعور . ونحن نسلّم في سهولة ويسر بأن هناك درجات مختلفة من الشعور : فان ذهن الانسان قد يكون منتبهاً الى الاشياء بوعي وتيقظ ، او قد يكون على وعي بالاشياء في إبهام وغموض . والانتقال من حالة الشعور الشبيه بالحلم او الوسَن الى حالة النوم الكامل العميق إنما تتم على درجات . ولكننا قد نميل الى الظن بأن اللاشعور خلْو تماماً من كل درجات ، بمعنى انه مجرد انعدام تام للوعي او الشعور . ولكنّ الواقعة الملاحظة عادة من ان نوماً ما قد يكون أعمق من نوم آخر لهي الكفيلة بتبديد هذا الاعتقاد . واما وقائع التنويم المغناطيسي فهي تثبت لنا بما لا يدع مجالاً للشك ان هذا الظن خاطىء تماماً . وآية ذلك ان هناك مستويات أعمق وأعمق من التنويم المغناطيسي ، كما ان هناك درجات من الظلام تختلف شدة وضعفاً ، او ظلمات دون ظلمات . وقد يكون في استطاعتنا على هذا الاساس ان نقول ان حياة النبات ليست سوى مستوى من السبات المغناطيسي للشعور أدنى من اي مستوى آخر نلتقي به لدى الحيوان ، وان الظلام الذي نجده لدى المعدن او الصخر ، وان كان أعمق مما عداه ، إلا أنه يقترن — حتى لدى هذه الجمادات — بعقلية لاواعية عمياء . وإذن

فقد يكون للّحظة الإلهية وجودها، حتى لدى النبات والمعدن، وان كانت لا توجد إلا في حالة انطواء تام او انغماس مطلق . ومعنى هذا ان نقطة التلاقي متوافرة لديها ، ولكنها مطوية او مدفونة في ظلمات ليل الوعي المعدني ، او الشعور النباتي ، مما يجعلنا ندركها في غموض وإبهام باعتبارها مشابهة لحالات النوم العادي او التنويم المغناطيسي الموجـــودة لدينا . وربما كانت اللحظة الازلية — حتى لدى هذه الكائنات — ما زالت تنتظر ذلك التطور الذي قد يجيء فيحررها من تلك الظلمة ، وينقلها الى عالم النور ، كما حـــدث من قبل — الى حدّ ما — لدى الانسان ، والى أعلى حدّ ، لدى الانسان الصوفي .

وقد يكون علينا الآن ان نحاول الاجابة عن بعض الاسئلة التي كانت — كما رأينا آنفاً — تلحّ علينا بكل شدة . فما هو مثلاً معنى مجاز « التقاطع » ؟ ان هذا « التقاطع » انما يشير على وجه التحديد الى ما تكشفه لنا الخبرة عن « اللحظة الالهية » . وليس هناك سوى وعي بشري واحد هو الذي يدرك في صميم خبرته كلاً من العالم الطبيعي او الزماني ، والنظام الازلي اللانهائي ، على نحو ما ينكشف له في الإشراق الصوفي . وإذن فهذا التطابق بين الأزلية واللحظة الزمانية انما هي واقعة فعلية تُعاش في صميم الخبرة ، وليست هذه الواقعة سوى ما عبّرنا عنه مجازياً بصورة « التقاطع » او « التلاقي » .

وهنا نتساءل : « ما نوع العلاقة التي يمكن ان تقوم بين لحظة

أزلية ولحظة أزلية اخرى ، سواء أكانت هاتان اللحظتان اللتان نوازن بينهما منتسبتين الى مجرى ذهني واحد لانسان واحد بعينه ، ام الى مجريين ذهنيين مختلفين لشخصين مختلفين؟» ان هذه المسألة – مثلها في ذلك مثل ما عداها من مسائل دينية او ميتافيزيقية – تحتمل جوابين مختلفين : فاننا قد نتخذ نقطة ارتكازنا خارج اللحظة او داخلها . ولو اننا نظرنا اليها من الخارج ، لكان في وسعنا ان نقول ان بين اللحظة الواحـــدة وغيرها علاقة تشابه ، كما ان بينهما ايضاً بلا ريب بعض أوجه اختلاف (او علاقات عدم تشابه) . وعلى ذلك فان ما يقرره الصوفي الواحد يشبه الى حدّ كبير ما يقرره صوفي آخر ، وان كان من الممكن ان توجد بينهما بعض الاختلافات . وهـــذه النتيجة – فيما يبدو – قد تقودنا الى شيء من الحيرة والارتباك ، نظراً لانها تقحم « علاقات » على ما من شأنه ان يكون « عديم العلاقة » ، وبالتالي فانها تحيل الخبرة الصوفية الى موضوع ملائم او مادة صالحة للتصورات وما يُحمل عليها من صفات . وذلك لاننا حين نقول ان الخبرة (أ) مشابهة للخبرة (ب) ، فان معنى ذلك اننا نقرر وجود عنصر مشترك بينهما ، وبالتالي فاننا نقول بامكان قيام « مفهوم » او « تصوّر » . والواقع اننا نتمكن بالفعل عن هذا الطريق من تكوين مفاهيم او تصورات مثل مفهوم « الخبرة الصوفية » ومفهوم « الوجد الالهي » .

ولكن من الواضح اننا لو اتخذنا نقطة انطلاقنا في البحث من

وجهة نظر المذهب الطبيعي ، فاننا لا بد من ان نخرج بنتيجة طبيعية . وعندئذ تصبح اللحظة الأزلية في نظرنا مجرد نقطة فوق خط الزمان ، ومن ثمّ فانها تصير مرتبطة على هذا النحو بما عداها من نقاط مماثلة . واما اذا نظرنا اليها من داخل النقطة نفسها ، فان كل هذه المسائل لن تقوم لها أدنى قائمة . وذلك لانه لما كانت هذه النقطة هي « اللامتناهي » و « الأزلي » ، فانه لا يمكن ان تكون هناك نقطة اخرى تجمعها بها أدنى علاقة . ولكن قد يُقال ان الصوفي نفسه لا يستطيع ان ينكر ان هناك صوفيين آخرين ، او انه هو نفسه قد حصّل ، او قد يحصّل ، في لحظات اخرى خبرات صوفية مختلفة ، وانه لا بد من ان تكون هناك أوجه شبه وأوجه اختلاف بين خبراته الشخصية المختلفة ، وبين خبرات الصوفيين المختلفين . وهذا القول صحيح كل الصحة ؛ ولكنه ليس صحيحاً إلا لأن الصوفي هو نفسه شيء بين اشياء اخرى ، او شخص بين اشخاص آخرين ، بمعنى انه موجود يشغل موضعاً في صميم النظام الزماني ، وينتقل مع غيره من الاشخاص والاشياء عبر مجرى الزمان . فالصوفي إذن — مثله في ذلك بطبيعة الحال مثل جميع الناس ، او مثل سائر الاشياء من بعض الوجوه — انما ينتسب الى النظامين في وقت واحد . ولو اننا اتخذنا وجهة النظر الخارجية ، لكان علينا ان نقول ان خبرة الصوفي انما هي نقطة في الزمان ، سواء بالنسبة اليه هو ، أم بالنسبة الينا نحن . وأما اذا ألححنا في السؤال عما اذا كان من شأن كل هذا ان يظل صحيحاً ، حتى اذا اتخذنا

نقطة ارتكازنا في داخل اللحظة الازلية نفسها ، كان الجواب عن هذا التساؤل بالسلب ، لانه ليس هناك في داخل تلك الخبرة ذات ولا موضوع. ولما كان الصوفي يحقق من خلال هذه التجربة ضرباً من الهوية مع الله ، فلا بد ايضاً من ان يحقق ضرباً من الهوية مع سائر المتصوفين الآخرين ، كما ان خبرته الصوفية لا بد من ان تجيء متطابقة مع سائر الخبرات الصوفية الاخرى ، سواء أكانت خبراته هو ام خبرات اي صوفي آخر ، فضلاً عن ان تلك اللحظة من لحظات الزمان لا بد من ان تجيء متطابقة مع سائر اللحظات الاخرى من لحظات الزمان . واذن فانه ليس هناك — من الداخل — اية علاقة على الاطلاق بين الخبرة الصوفية الواحدة وأية خبرة صوفية اخرى ، وبالتالي فانه ليس ثمة تشابه او عدم تشابه ، ومن ثمّ فانه لا وجود لاي مفهوم او تصور . والحق ان النظام الزماني لهو بمثابة خط ، ونحن قـــد تصورنا اللحظة الدينية على صورة تقاطع لهذا الخط مع خط آخر . ولكن هذه الصورة لا بدّ من ان تخطىء الغرض ، مثلها في ذلك مثل كل ما عداها من صور . وذلك لان وجهة النظر الخارجية وحدها هي التي تصوّر لنا ان هناك كثرة من اللحظات الدينية تمثلها كثرة من النقاط الموجودة على الخط الواحد . واما في ذاتها ، فان هذه اللحظة الازلية وحيدة او فريدة : لانها هي الاله الواحد بعينه . حقاً انها نقطة واحدة متطابقة مع

ذاتها ، ولكنها نقطة موجودة في كل مكان ، ومتساوقة مع الكون * .

وقد يكون في وسعنا الآن ان نعود الى مشكلة صلة الله بالعالم . وهنا نجد انه لما كان الله واللحظة الازلية شيئاً واحداً ، فانّ كل ما يمكن ان يقال عن علاقة اللحظة الازلية بالعالم يمكن ان يقال ايضاً عن علاقة الله بالعالم . فالله عند تقاطع هذين النظامين هو الأزلي، اللامتناهي ، النظام الالهي . والله كما هو في ذاته ، أعني باعتباره متعالياً ، انما هو ذلك النظام مأخوذاً على حدة . واما الله كما هو موجود في العالم ، أعني باعتباره باطناً ، انما هو تقاطع هذين النظامين . والعالم كما هو في ذاته ، انما هو النظام الزماني مأخوذاً على حدة . ولما كان هناك — عند نقطة التقاطع — نقطتان متطابقتان ، تنتسب كل منهما الى احد الخطين المتقاطعين ، وان كانتا مع ذلك نقطة واحدة ، فان في الامكان — بالمثل — ان يُقال عن الله والعالم انهما اثنان وواحد في الآن نفسه ، او انهما متمايزان ومتطابقان في وقت واحد . ونحن نجد هذه الهوية القائمة على الاختلاف بين الله والعالم في جميع الفلسفات التي استمدت أصولها من الصوفية . ففي مذهب برادلي الميتافيزيقي ، نجد ان المطلق — باعتباره اللامتناهي — ليس فيه

---

* استعملنا الاصطلاح العربي القديم «متساوق مع» لترجمة اللفظ الانجليزي coextensive . (المترجم)

شيء خارج عنه . وتبعاً لذلك فان العالم لا يمكن ان يقع خارجاً عنه ، بل ان العالم هو المطلق نفسه . ومع ذلك ، فان المطلق مختلف عن العالم ، لانه ليس في المطلق مكان ، ولا زمان ، ولا علاقة ، ولا قسمة ، على اعتبار ان هذه صفات لا تقال الا على العالم . وفي الفيدانتا ايضاً ، نجد ان براهمن هو العالم ، وهو ليس بالعالم ، في آنٍ واحد . واما في فلسفة اسبينوزا ، فان الصفات — التي هي العالم — « تكوّن » الجوهر ، ومع ذلك فان الجوهر شيء مختلف عن الصفات .

وقد يكون في استطاعتنا ايضاً ان نقول — من وجهة نظر الزمان — ان الله على علاقة بالعالم : وذلك لان الله حاضر في كل مكان داخل هذا العالم . واما من وجهة نظر الازل ، وهي التي تعبّر عن النظرة الباطنية الى اللحظة الالهية ، فانه ليس لله أية علاقات ، لا في داخـــله هو نفسه ، ولا مع أية موجودات اخرى ، ولا مع العالم .

والواقع ان مسألة علاقـــة الله بالعالم انما هي — بعد هذا وذاك — مجرد « مسألة » ، فهي لا بدّ من ان تجد نفسها مضطرة الى استخدام الالفاظ والتصورات . ومعنى هـــذا انها لا بد بالضرورة من ان تنطق بلغة « الوجود » و « اللاوجود » . ولكن الحقيقة انه لا يمكن ان يقال عن الله انه « موجود » او انه « غير موجود » . وتبعاً لذلك فان الله ليس على علاقة بالعالم ، ولا هو على غير علاقة به . ولا غرو ، فان امثال هذه الالفاظ :

« علاقة » ، « وجود » ، « لاوجود » ، ان لم نقل جميع الالفاظ ، انما تدخل في نطاق لغة النظام الزماني . فهي لا تتلاءم إلاّ مع هذا النظام ، وهي لا تنطوي على اي معنى او دلالة إلاّ بالنسبة الى هذا النظام. فنحن هنا بازاء ألفاظ هي بمثابة الحصيلة اللغوية للنظام الطبيعي : نظراً لانها تمثـــل لغة التفرقة ، والتمييز ، والمنطق ، والقضايا ، والمفاهيم . ومن هنا فان الاجابة على شق المشكلات اللاهوتية إما ان تكون بالصمت ، وإما ان تكون بالمجازات . والاجابة الصحيحة انما هي الصمت ، اعني ذلك الصمت الذي هو الله نفسه . وبعبارة اخرى ، يمكننا ان نقول ان المرء لا يستطيع ان يعرف الله، اللهمّ إلاّ في اللحظة الحدسية ذاتها ؛ ولما كانت هذه اللحظة ، او هذه الخبرة، من حيث انها هي ذاتها الاجابة ، فانه لا يمكن ان تكون هناك اجابة اخرى. ولكن هذه اللحظة الحدسية ليست وقفـــاً على الصوفي العظيم وحده ، بل هي متوافرة لدى جميع الناس . وتبعاً لذلك فان « زين الصوفي » Zen mystic *، الذي طُلِبَ اليه يوماً ان يقدم لاحد تلاميذه بعض المعلومات ، فما كان منه الا ان وجّه اليه صفعة او ضربة ، لم يجانب الصواب ، وان كانت طريقته في تقديم التعاليم قد لا تخلو من فجاجة ! والواقع انه كان يعني ان

* صوفي ياباني من اتباع البوذية التي تجددت في القرن الثالث عشر . وهو يري ان الحقيقة القصوى اعظم من ان يعبّر عنها بالاقوال ، وانما تلتمس بالنور الباطن او يقظة قلب بوذا ، الموجود في داخل كل شخص . ولايقاظ قلب بوذا يجري اتباع « زين » طرقاً خاصة من التأمل . (المترجم)

اسئلة التلميذ لا تحتمل اية اجابة عن طريق الالفاظ ، وانه لا سبيل له الى الاهتداء الى الحقيقة الا عن طريق النظر الى اعماق ذاته ، او التأمل في تلك اللحظة الازلية للتجربة الالهية التي هي باطنة فيه . وسواء آثرنا ان نطلق على تلك اللحظة اسم الله أم اسم النرفانا ، فان الامرين سيان ... إنك لتسأل سؤالاً ؛ واذا كان لا بد للجواب من ان يُصَاغ في ألفاظ ، فان هذه الألفاظ لن تكون سوى مجازات او استعارات ، وبالتالي فانها لا بُدَّ من ان تجانب الصواب . ولكن هذا لا يعني انه ليس ثمة إجابة عن ذلك السؤال ، بل كل ما يعنيه ان الجواب لا بدّ من ان يكمن في صميم الخبرة، دون ان ينحصر في اي مفهوم . وهو لا يعني ايضاً ان المجازات او الاستعارات انما هي مجازات محضة او استعارات خالصة ، بل لا بد من التسليم بأن هذه المجازات ترمز الى الخبرة ذاتها ، وهي الخبرة التي لا بد للتلميذ من العثور عليها او الاهتداء اليها في اعماق ذاته . ولكن زين الصوفي هو – مع ذلك – على خطأ ، وذلك لانه يزدري المجاز ولا يريد ان يستخدمه ، في حين ان للمجاز قدرة على استثارة الخبرة ، أعني ان لديه القدرة على استحضار الخبرة من اعماق اللاشعور نحو الطبقات العليا من الشعور . وهذا هو السبب في ان هناك صوفيين آخرين – وان كانوا قد يقولون عن خبرتهم انها لا توصف ولا يُنْطق بها – الا انهم مع ذلك يحدثوننا عنها في عبارات عديدة . وليس هذا من التناقض في شيء : لانهم لا يتطلعون عن طريق ألفاظهم الى توصيل معانيهم الخاصة الينا ، كما هو الحال مثلاً حينما

يقول إنسان : « هذا بيت » ، و « تلك شجرة » ، بل هم يهدفون الى توليد معنى متوافر لدينا من ذي قبل . وبهذا المعنى يمكن القول بأن اللغة الصوفية او الدينية هي أشبه ما تكون بالشعر او الموسيقى ، من حيث ان كـُلاً منهما إنما تهيب بما هو في الداخل ، بدلاً من ان تصف ما هو في الخارج . ومن هنا فان وظيفة اللغة الدينية هي أشبه ما تكون بوظيفة اللغة الجمالية ، وبالتالي فانها مختلفة كل الاختلاف عن وظيفة اللغة العلمية . والعجز عن فهم هذه الحقيقة هو سبب من أسباب النزاع بين الدين والعلم . والحق ان اللغة العلمية انما تقوم على الوصف ، في حين ان اللغة الدينية انما تقوم على الاستثارة [1] . ولهذا فان اللغة الدينية حينما تؤخذ على انها لغة علمية ، اعني حينما يُنْظـَر اليها على انها تصف وقائع ، فان هذه الوقائع المزعومة سرعان ما يتبيـّن – إن عاجلاً او آجلاً – انها ليست صحيحة .

لقد اقتصرنا حتى الآن على النظر الى اللحظة الالهية ، على نحو ما هي في ذاتها ، أعني منظوراً اليها من الداخل . وأما اذا عمدنا الآن الى النظر اليها من الخارج ، فسوف تتولـّد لدينا بعض النتائج العديدة الهامة . والواقع ان هذه اللحظة سوف تصبح

---

١ – ولكن هذا لا يعني ان اللغة الدينية لغة انفعالية . وذلك لان موضع الاستثارة هنا ، ألا وهو الاشراق الصوفي ، انما يُسَاء فهمه لو قيل عنه انه مجرد « انفعال » . والحق ان الانفعال يعتبر عادة ذاتيا صرفاً ، في حين ان الإشراق الصوفي يعلو على ثنائية « الذات والموضوع » .

عندئذ مجرد نقطة فوق خط الزمان، الى جوار غيرها من النقاط العديدة الاخرى . وهي ستصبح ايضاً قابلة للتأريخ في الزمان ، اذ سيكون في وسعنا ان نقول ان القديس قد حصّل تلك التجربة في هذا الوقت او ذاك ، او في هذه السنة او تلك . ومعنى هذا انه ستكون لها علاقات مكانية كما ستكون لها ايضاً علاقـــات زمانية . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول ان القديس بولس لم يَرَ الرؤية ولم يسمع الصوت الا في مكان معيّن ، ألا وهو في طريق دمشق . وكذلك لا بد لهذه التجربة ايضاً من ان تتسم ببعض علاقات التشابه وعدم التشابه . وذلك لانها ستكون من بعض النواحي شبيهة بالتجارب الحسية او الخبرات الجمالية ، كما ستكون من بعض النواحي الاخرى مغايرة لها او مختلفة عنها . هـــذا الى انها ستجيء ايضاً منطوية على بعض العلاقات السببية ، نظراً لان « السببية » شرط كليّ عام للنظام الزماني[1] . وتبعاً لذلك فانه لا بدّ للّحظة الالهية – في مثل هذه

---

١ – ربما كان علينا ان نتجاهل تلك « اللا علّية » المزعومة للكهارب (او الإلكترونات) ، فانها لا تمت بصلة الى موضوعنا . وحتى لو افترضنا ان الكهارب ليست مجرد تخيّلات نافعة او اوهام مفيدة ، فان من المؤكد انها ليست جزءاً من عالم خبرتنا . وذلك لان العالم الذي نعيش فيه عالم كبير يُرى بالعين المجردة ، وتسود فيه العلية . وإذن فانه لممّا يدعو الى السخرية حقاً ان نحاول – كما يظهر ان بعض العلماء يريدون لنا – حل مشكلات حياتنا الاخلاقية والدينية عن طريق الالتجاء الى تلـــك اللاحتمية المزعومة للإلكترون . والحق أننا لن نستطيع ان نحل تلك المشكلات عن طريق البقاء في نطاق النظام الطبيعي، مع القول بأن الظواهر الدينية هي استثناءات =

الحالة – من ان يكون لها آثار في العالم . وهكذا نرى ان الصوفي يؤثر على الناس ، ويؤسس انظمة دينية، ويعمل في العالم. وكذلك لا بد للّحظة الالهية – في بعض الحالات – من ان تصبح قابلة للتولد عن طريق بعض العلل الملائمة . وهذه العلل هي التي تكوّن ما يسمونه في الديانات المختلفة باسم « الطريق » اي « طريق » النجاة . والملاحظ في معظم الديانات ان السلوك الخلقي ، والسلوك المتميّز بالحب على وجه الخصوص ، هو على الاقل أحد تلك الأسباب او العلل الكبرى . وهناك ديانات اخرى توصي بالزهد . ففي الهند مثلاً يلاحظ ان جميع أنواع الرياضات الجسمية والروحية – بما فيها بعض الأساليب الخاصة بالتنفس في المراحل الاولى ، وبعض الجهود المبذولة من اجل التركيز الذهني والتأمل والتوقف عن التفكير التصوّري ، وذلك في المراحل المتأخرة – نقول ان هـــذه جميعاً تدخل في عداد الوسائط التي يُعتَقَد انها تَرْقَى بالمرء الى مستوى الخـــبرة السامية . واما في الديانة البوذية ، فان لدينا « الطريق الشريف المتدرج في ثماني مراحل » ، وهو ذلك الطريق الذي يتضمن كُلاً من السلوك الاخلاقي والتأمل الصوفي . واما في المسيحية ، وفي معظم الديانات الاخرى ، فان الصلاة هي الوسيلة الرئيسية

= لقوانين ذلك النظام. وقد فطن كانْط منذ زمن بعيد الى ضحالة أية محاولة من هذا القبيل . وإنما لا بد لحل مشكلاتنا من الانصراف عن النظام الطبيعي من أجل الاتجاه نحو النظام الأزلي .

لتحقيق الاتصال بالله ، وهذا يعني توليد اللحظة الالهية في نفس المتعبّد .

بيد ان ما يعنينا هنا — مع ذلك — ليس هو التوقف عند هذه العلل الخاصة التي قد تؤدي الى توليد اللحظة الازلية ؛ إذْ الملاحظ ان البعض منها قد يبدو لنا مناسباً ، بينما قد يبدو لنا البعض الآخر منها غير مناسب . وانما النقطة التي نريد ان نتوقف عندها هي انه اذا نُظر الى اللحظة الالهية من الخارج ، فلا بد من ان تكون لها علل طبيعية من اي نوع كائناً ما كان ؛ واذا كان البعض منها قد يبدو لنا غير مناسب ، بل حتى اذا كان من شأن البعض منها ان ينتقص من قدر الالوهية ، فانـّه في الواقع لن يستطيع ان يُؤثـّر ، او ان يُغيّر ، او ان يُقلـّل — بأي وجه من الوجوه — من الطابع الالهيّ لتلك اللحظة . ولكننا — فيما يبدو — قد نرى في السيرة الاخلاقية ، وفي حياة المحبة ، وفي طهارة القلب ، وسائط يظهر لنا انها ملائمة ومناسبة للنجاة ، نظراً لاننا ندرك فيها ضرباً من التماثل (او التشابه) مع الطابع « القدسيّ » لتلك اللحظة عينها . ومن جهة اخرى فان رياضات التنفس عرْضَةٌ لان تبدو للعقلية الغربية بعيدة كل البعد ، او على الاقل غير ملائمة ، لذلك الطابع القدسيّ . وهذه المسألة لا تخلو من أهمية ، نظراً لانها تلقي بعض الاضواء على العلاقات القائمة بين العلم والدين . وذلك لان الوسائط الزمانية المؤدّية الى النجاة ، من حيث انها كامنة في نطـاق سلسلة العلل

والمعلولات ، انما تندرج تحت نطاق النظام الطبيعي الذي هو بمثابة مملكة العلم الخاصّة . وأما اللحظة الالهية نفسها - منظوراً اليها من داخل ذاتها - فانها تَنْتسب الى نطاق الدين .

مما تقدم يتبيّن لنا أنه من المستحيل على الدين ان يملي على العلم ، او بصفة عامة على الذهن التصوّري المختص بالنظام الطبيعي ، الأمور التي قد تكون او قد لا تكون بمثابة علل او أسباب للّحظة الالهية . وليس من شك في ان الرجل المتديّن هو الذي يكتشف في العادة مثل هذه الأسباب : فهو الذي يهتدي - في صميم خبرته - الى ان الصلاة ، او الصوم ، او السيرة الاخلاقية ، هي التي تقربه من الله . ولكنه حين يبحث او حين يهتدي الى امثال هذه العلل والمعلولات ، فانه عندئذ انما يتصرّف تصرف إنسانٍ طبيعي ، بمعنى أنه يكوُن عندئذ في نطاق النظام الطبيعي ، وبالتالي فانه يكون هو نفسه بمثابة عالم . وإنه لفي إمكاننا ان نتصوّر - على أقل تقدير - ان يجيء عالِم من العلماء العاديّين فيقوم باكتشافات يكون لها ارتباط بمسألة أسباب الحالات الدينية ، وان هذه الاكتشافات قد تُحْدث صَدْمة في نفس الرجل المتديّن ، أوْ قد تميل الى تقويض دعائم إيمانه - اللهمّ الا اذا كان هذا الرجل المتديّن راسخاً في إيمانه ، بحيث يفهم أنه ليس في وسع أية علة من العلل المسبّبة للّحظة الدينية ، مهما يكن من طابعها الماديّ في ظاهر الامر ، ان تنتقص - ولو بأدنى درجة من الدرجات - من الطابع الالهي

لذلك الكشف الديني ذاته . ولسنا هنا الا بإزاء حالة خاصة من حالات تلك الحقيقة العامة التي تقول انه ليس من شأن اي كشف علمي قابل للتصوُّر ان يجيء فيهدم الدين ، اذا كان من الصحيح – كما حاولنا ان نثبت – ان العلم والدين إنما يختصّان بنظامين مختلفين تماماً من الوجود ، ألا وهما النظام الزماني والنظام الازلي .

ولنفترض الآن ان شخصاً ذا عقلية علمية نجح يوماً في إثبات ان هناك مُعامل ارتباط بين القدرة على تحصيل الخبرة الصوفية وبين حالة غـُدَدِيّة من حالات جسم الرجل المتصوّف . ولنفترض أن هذا العالِم قد استطاع ان يظهرنا على ان تعاطي عقار خاص من شأنه ان يُحْدث حالة الإشراق الصوفي . ولنتساءل الآن : ماذا عسى ان يحدث عندئذ ؟ هل يكون من شأن هذا الاكتشاف ان يولّد أية صدمة لدينا ؟ او هل ينبغي له ان يولّد لدينا مثل هذه الصدمة ؟ وفوق هذا كله ، هل يكون من شأن هذا الاكتشاف ان يهدم إيماننا ، إذ يجيء فيظهرنا على ان الإشراق الصوفي ليس في نهاية المطاف سوى مجرد حالة ذاتية وهمية من حالات الشعور ؟

الحق ان وجود أية علاقة سببية بين حالة الغـُدَد وبين الوعي الديني ، أمرٌ لا ينبغي ان يزعجنا او ان يقلقنا بأي حال من الاحوال . وذلك لاننا حين ننظر الى اللحظة الالهية من وجهة النظر الخارجية ، فاننا نكون بذلك قد سلّمنا أنفسنا

للنظرة الطبيعية المتطرفة ، وعندئذ لا يكون علينا سوى أن نسلّم بهذه النظرة في أمانة وإخلاص . ولكنّ اللحظة الالهية ستظل كما هي في ذاتها : إلهية ، أزلية ، سامية ، متعالية على الزمان بأسره ، وعلى العلل قاطبةً ، وعلى الاشياء الدنيوية كلها – وبالتالي فانها لن تتأثر في كثير او قليل بالعلاقات الزمانية والعلاقات السببية التي قد تتّسم بها حينما يُنظر اليها من الخارج باعتبارها مجرد لحظة في نطاق النظام الطبيعي * . هذا الى ان وجود « معامل ارتباط » بين المشاهدة الروحية من جهة ، وحالة الغدد من جهة اخرى ، لن يزيد عن كونه مجرد دليل على صحة الواقعة العامة التي تقول بأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين النفس والبدن . واذا كان من السخف ان نتساءل عما اذا كان في استطاعة انسان عَدِمَ غدّةً من الغدد ان يحقق اي اتصال بالله ، فلماذا لا يكون من السخف ايضاً ان نتساءل عما اذا كان في استطاعة انسان قد اقتُطع جزء من دماغه ، ان يحقق مثل هذا الاتصال ؟ ... انه لمن المحتمل – إذن – ان يكون الدماغ

* يلاحظ ان المؤلف هنا يحاول التوفيق بين كل من « النزعة الطبيعية » و « النزعة التأليهية » او الصوفية . وهو لذلك لا يرى ان هناك اي مطعن في صحة العقيدة الدينية او التجربة الصوفية ، عن طريق الالتجاء الى التفسير الطبيعي لبعض الحالات الصوفية . وربما كان وجه الخلاف في رأيه بين النزعتين ان الاولى منهما تنظر الى الحقيقة الصوفية من الخارج ، بينما الثانية لا تنظر اليها إلا من الداخل . وهذا التوفيق بين النزعتين هو ما سبق ان نبهّنا اليه المؤلف في مقدمة كتابه . (المترجم)

المادي للصوفي العظيم مختلفاً من بعض النواحي عن الدماغ المادي لغير الصوفي . فلماذا – اذن – لا تكون غدد كل منهما مختلفة ايضاً ؟ واذا كان ذلك كذلك، فقد يكون من الطبيعي ان تبدو حالة الغدد لدى الصوفي وكأنما هي في النطاق الطبيعي بمثابة الشرط السببي لما يحدث له من إشراق .

علينا اذن ان نتعلم انه لا ينبغي لنا مطلقاً ان نحاول الدفاع عن الحقيقة الدينية عن طريق العمل على إحالتها الى مجرد استثناء للنظام الطبيعي . ولو اننا فعلنا ذلك ، لكنا كمن ينتقص من قدرها بجعلها مجرد جزء من اجزاء النظام الطبيعي ، أعني مجرد شيء او واقعة ، هي في النظام الطبيعي ، ولكنها لا تخضع لقوانين النظام الطبيعي . وان التاريخ بأسره ليظهرنا على ان هذه الطريقة في الدفاع عن أمور الروح تفضي دائماً – في خاتمة المطاف – الى الفشل . وليس التاريخ الأليم الطويل لتلك الهزائم التي طالما أنزلها العلم بالدين سوى مجرد نتيجة من نتائج ذلك التصور الخاطىء للدين بوصفه مختصاً بوقائع ماثلة في صميم النظام الطبيعي . والحق ، ان الله ليس واقعة ، او شيئاً ، او موضوعاً، او وجوداً . ولو اننا اعتبرناه كذلك، لكان ذلك مصدر كارثة . وذلك لان : «الواقعة» و «الشيء» و « الموضوع » و « الموجود » إنما هي ألفاظ او تصورات مستمدة من مفردات لغة النظام الطبيعي ، وبالتالي فانها لا تَصْدُق الا على النظام الطبيعي . وحين نقول عن شيء ما انه « واقعة » ، فنحن نعني بذلك ان

هناك علاقات نسَقية تجمعه بغيره من الوقائع ؛ ولا شك أن الانخراط في سلك هذه العلاقات إنما يعني ان هذا الشيء متناهٍ ، وانه يندرج تحت نظام الزمان. وقد تـُطبـَّق لفظة « واقعة » او « موجود » ، او ما عداها ، على الله ؛ ولكنها عندئذ لا تكون سوى استعارات او مجازات . وانه لمن الصحيح ان اللحظة الازلية – حينما يُنظر اليها من الخارج – لن تكون عندئذ سوى مجرد واقعة ، او جزءٍ من مجرى الزمان . ولكن هذه اللحظة الازلية – في ذاتها – ليست بواقعة .

الفصل السادس

الرّمزيّة الدّينيّة

تختلف الرمزية « الدينية » عن أية رمزية اخرى « غير دينية » من وجهين : فمن الملاحظ اولاً ان قضايا الدين الرمزية لا يمكن ان تترجم الى قضايا حرفية ، في حين ان جميع القضايا الرمزية غير الدينية – بشرط ان تكون رمزيتها مشروعة ، وألا تكون مجرد مجاز محض – يمكن ان تترجم على هذا النحو . وما يجعل ترجمة الرمزية الدينية الى لغة حرفية ضرباً من المستحيل ، هو عدم قابلية الخبرة الدينية للوصف . فما تقوم القضية الدينية الرمزية مقامه ليس قضية حرفية ، وانما هو خبرة او تجربة . ومن الملاحظ ثانياً انه على حين ان العلاقة بين الرمز والمرموز اليه في الرمزية غير الدينية انما هي علاقة « معنى » ، نجد ان هذه العلاقة في الرمزية الدينية انما هي علاقة « استثارة » او علاقة « استدعاء » . وعلى الرغم من اننا قد تحدثنا حتى الآن عن اللغة الدينية وكأنما هي « تعني » الخبرة ، إلا أن هذا التعبير قد لا يكون هو التفسير الصحيح او التأويل

المضبـــوط . والواقع ان الرمز لا « يعني » الخبرة ، بل هو يستثيرها او يستدعيها . ولا غرو ، فان اي « معنى » انما هو – على وجه الدقة – « تصور »، في حـــين انه ليس ههنا اي تصور . وتبعاً لذلك فان أفلوطين حين يتحدث عن « انطلاق المتوحّد نحو الواحد » * ، لكي يجيء الفيلسوف الوضعي او التجريبي فيؤكد لنا ان هذه الألفاظ خِلْوٌ تماماً من كل معنى ، فاننا لا نملك سوى ان نقول إن هذا الفيلسوف على حق. ولكن هذا لا يعني ان الكلمات المشار اليها هي مجرد ألفاظ منطوقة لا معنى لها ، او أصوات فارغة لا دلالة لها ، وكأننا هنا بإزاء حركة سُعال او عُطاس قد أصدرها انسان ما ؛ وان كان من الممكن ان يكون هذا هو ما يرمي اليه الفيلسوف الوضعي . ولو كان ذلك كذلك ، لكان من المستحيل علينا ان نفهم كيف ان أجيالاً متعاقبة من البشر قـــد ظلت تقتبس هذه الكلمات المشهورة . وتفسير الامر ان هذه الكلمات تستثير في نفوسنا قدراً من تلك الخبرة التي عاناها صاحب هذه الكلمات نفسه . وقد تكون خبرتنا مجرد انعكاس باهت مُعتم لما كان لديه ناصعاً واضحاً . ولكنّ أرواحنا مع ذلك تتذبذب تذبذباً خافتاً في

---

* يعني افلوطين بهذه العبارة فرار النفس المؤمنة من العالم ، وهروبها الى الله ، وكأن « الوحيد » ينشد « الوحيد » ، او كأن المتفرّد يريد ان يختلي بالمتفرّد . وعبارة أفلوطين الاصلية لا تخلو من مجاز ، لانه يستخدم كلمة يونانية تعني في الاصل الطيران او الانطلاق او الهروب .   (المترجم)

توافق إيقاعي مــــع نفس الصوفي العظيم ، كما تتذبذب الشوكة الموسيقية تذبذباً خافتاً حين تستجيب لصوت الناقوس الواضح الصريح . بيد ان خبرتنا نحن التلقائية الخاصة هي التي تكون عندئذ موضع الاستثارة ؛ وليست خبرة الصوفي نفسها هي التي تنتقل إلينا . وما أشبه كلمات الصوفي في هذه الحالة بخطافات حديدية قد أسقطت في أعماق لاشعورنا ، فكان من شأنها ان جذبت خبراتنا الباطنية الخاصة الى نقطة أقرب الى عتبــة الشعور . ولكن هذه الخبرات – بالنسبة الى الغالبية العظمى منا – ليست مستدرجة الى ما فوق العتبة ، وانما هي باقية تحت السطح ، ولا تكاد تُرى إلا بشقّ الأنفس . ومن هنا فانها لا تظهر على المستويات العليا لشعورنا ، اللهمّ إلا كومضات خافتة او لمحات باهتة ، بينما نراها في بعض الاحيان لا تكاد تزيد عن مجرد مشاعر غامضة .

واما اذا أثير السؤال حول الطريقة (او الكيفية) التي تولـّد عن طريقها اللغة الدينية في نفوسنا الخبرة الصوفية ، كان ردّنا على هذا السؤال شبيها بالرد على السؤال القائل : كيف تستطيع الموسيقى – وهي عبارة عن اصوات لا معنى لها – ان تولـّد في نفوسنا تلــك المشاعر والانفعالات والحالات الوجدانية التي تولـّدها ؟ ان كل ما يمكننا ان نقوله – في كلتا الحالتين – هو ان هذا بالفعل ما يحدث . والامر هنا – كما لاحظ هيوم – لا يكاد يختلف عما يحدث في حالة العلة والمعلول : فاننا لا نستطيع

ان نقول كيف تسبب الحرارة تحريك جزيئات ما "تم" تسخينها بسرعة أعلى، كما أننا لا نستطيع ان نقول كيف يسبّب التسخين غليان الماء . وكل ما يمكننا ان نقوله هو ان هذه وقائع مشاهدة بالفعل . وإذن فليس هناك أمر غير عادي على الاطلاق بالنسبة الى الحــــالة التي نحن بصددها ؛ الا وهي حالة العلاقة السببية المتضمنة في عملية الاستثارة المتولدة عن الرموز .

وإذا كان من غير الممكن الإخبار عن الموجود الالهي بأي تصوّر ، واذا كان تكوين عقولنا مع ذلك يضطرنا الى التفكير عن طريق التصورات، ان كان لنا ان نفكر اصلاً ، فان النتيجة التي سوف تترتب على ذلك حتماً هي اننا سنجد انفسنا مضطرين عند التفكير في الموجود الالهي الى استخدام تصورات لا تلائمه . وهذا هو السبب في ان كل القضايا التي يُخبَر بها عن الله انما هي قضايا كاذبة . ولكن اذا كان ذلك كذلك ، فلماذا نستخدم هذا التصور بدلاً من ذاك ؟ ولماذا نقول عن الله انه محبة، لا كراهية؟ او لِمَ نقول عنه انه صالح او بار ، لا طالح او شرير ؟ واذا كان كل ما يمكن ان يُقال عن الله إنما هو زور او بهتان ، فماذا عسى ان يكون الفارق بين زور وزورٍ ، او بهتان وبهتان ؟

انه لمن المألوف هنا ان يُقال إنه، وإن كانت أية لغة دينية – لو أُخِذت بحذافيرها – لا بد من ان تكون كاذبة ، إلا انه قد يكون الرمز الواحد « اكثر مطابقة » من غيره . ولهذا كتب العميد إنج يقول : «انه لمن الصحيح ان كل لغتنا المستخدمة

في الحديث عن الله ، لا بد من ان تكون رمزية وغير مطابقة للحقيقة ، ولكن هذا ليس مبرراً كافياً لاستبعاد كافة الرموز ، وكأننا نتمكن عن هذا الطريق من معرفة الله على نحو ما يعرف هو ذاته »[١].

ولكن ، اذا لم يكن الله محبة ، ولا شفقة ، ولا قوة ، بالمعنى الحرفي لهذه الالفاظ ، فبأي معنى يكون الله هو كل هذه جميعاً؟ واذا كانت هذه التصورات – مأخوذة حرفياً – كاذبة ، فكيف يمكن ان تكون أقل كذباً من أية رموز اخرى قد نهتدي اليها بطريق الصدفة البحتة ؟ اننا لنستخدم امثال هـذه العبارات بوصفها اكثر او أقل « مطابقة » (للحقيقة الإلهية) ، ولكن ، ماذا عسى ان يكون معنى كلمة « مطابق » ؟ كيف يكون ذلك الذي نعدّه « كاذباً » هو في الوقت نفسه مع ذلك « مطابقاً » لدرجة ما او الى حدّ ما ؟ انه لمن الطبيعي ان تفسّر هـذه الواقعة بأن يُقال ان الرمز ينطوي على شيء من « الصدق » ، وشيء من « الكذب » . وتبعاً لذلك فان الرمز الذي ينطوي على حظّ اكبر من الصدق ، وحظ أقل من الكذب ، يكون هو الرمز الذي يزيد حظّه من « التطابق » . ومن هنا فاننا لو قلنا مثـلاً عن اي شكل بيضاوي انه « دائري » ، لكنّا على الاقل اقرب الى الصواب مما لو قلنا عنه انه « مربّع » . وذلك

---

١ – « Christian Mysticism », p. 111.

لاننا حين نقول عنه انه «دائرة»، فان هذا القول سيكون منطوياً على عنصر من عناصر الصدق، ألا وهو انه «خط منحنٍ»، وليس شكلاً مؤلفاً من عدّة خطوط مستقيمة. ولكن اذا طُبّق هذا التفسير لمعنى «التطابق» على الرمزية الدينية، فسيكون من شأنه ان تصبح اكثر الرموز مطابقة لله قابلةً للتحليل او الانقسام الى اجزاء تصورية، وسيكون من شأن بعض التصورات الفرعية المحصّلة عن طريق التحليل ان تصدُق على الله، بينما سيكون من شأن البعض الآخر ألاّ يَصدُق عليه، كما هو الحال تماماً بالنسبة الى مفهوم «المنحني» الذي يمكن تجريده عن طريق التحليل من مفهوم «الدائرة»، فانه مفهوم يَصدُق تماماً على «الدائرة». وعلى هذا الاساس يمكننا القول بأن ثمة «تصورات» تدخل في مقدور العقل البشري، وتصدّق تماماً على الله. ولكنْ محصّل هذا القول — في نهاية الامر — ان الله قابل للتعقل تصوّرياً الى حدٍّ ما، وان في الامكان إدراكه — على الاقل الى حـــدّ ما — عن طريق التصورات. ولكن هذا القول يتعارض مع الجانب السلبي من الألوهية، ومع القول بأن الله سر يستحيل إدراكه. فلو أننا سلمنا بهذا القول، لكان معنى ذلك ان سرّ الله وعدم قابليته للادراك، انما هما مجرد مبالغة بلاغية. ولا شك اننا لن نستطيع التسليم بأمثال هذه النتائج.

والظاهر انه لا بد من ان يكون علينا فيما بعد ان نفحص

بالتدقيق مفهومي « المطابق » و « غير المطابق » . وعلى الرغم من اننا نشعر بأنه لا بد من ان يكون لهما معنىً ما ، إلاّ اننا لا نفهم حتى الآن ماذا يعنيان ؛ ولا بد لنا من ان نقرر ان علماء اللاهوت قد استخدموا حتى الآن هذين المصطلحين دون ان يكونوا على بيّنة من أمرهما ، بل دون ان يقوموا بأدنى محاولة من اجل تقديم اي تحليل صحيح لهما .

وقد يكون رودلف أوتو Rudolph Otto [1] من خير الكتّاب الذين تعرّضوا لدراسة علاقة الرمز الديني بالحقيقة المرموز اليها . وعلى الرغم من اننا سوف نتحقق من انه لن يكون في وسعنا التسليم بتفسيره الخاص ، الا أننا سوف نتعلم منه الشيء الكثير ، وسوف نتخذ من وجهة نظره نقطة انطلاق لنا في بحثنا. وأوتو يقرر ان « الغيبيّ » — وهذا هو الاسم الذي يطلقه على الخبرة الدينية الخالصة — لا يُشْعَر به الاّ باعتباره امراً لا يوصف ، ولا يقبل أية صياغة تصورية . ولكن المتصوف — مع ذلك — يرى ضرباً من التماثل بين الصبغة اللاطبيعية للغيبيّ ، وبين بعض الصفات الطبيعية للأشياء التي سبق له اختبارها في العالم الماديّ . ومن هنا فانه يستمسك بتلك الصفات الطبيعية ويستخدمها كمجازات او « أشكال رمزية » للتعبير عن الصبغة اللاطبيعية للحقيقة الغيبية . وهذه هي الطريقة التي نشأت على

---

١ — « The Idea of the Holy ».

نحوها الرمزية الدينية ، وبالتالي فان هذه هي طبيعة الرمزية الدينية . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول ان من بين مظاهر الحقيقة الغيبية انها تملك طابعاً قد يكون أحسن وصف له ان يقال عنه انه « رهيب » ، بمعنى انه يثير ضرباً من الرهبة الدينية . وقد تُستخدم في هذا الصدد كلمات اخرى مثل كلمة « الجزع » او « الخوف » ، ولكن لفظة « هيبة » awe هي أفضل الالفاظ جميعاً . ولكن أية كلمة من هذه الكلمات — مـــع ذلك — لا تصف لنا بالفعل صميم الشعور بالحقيقة الغيبية . وذلك لاننا هنا بإزاء تصورات هي جميعاً عبارة عن مفاهيم طبيعية عـــادية ، مستمدة من اشياء طبيعية ، وبالتالي فانها لا تستطيع مطلقاً ان تنهض بالتعبير عن طبيعة تلك الحقيقة الغيبية . ولكن هناك — مع ذلك — ضرباً من التماثل او التشابه بين الخوف الطبيعي او الرهبة الطبيعية وبين الاحساس بالحقيقة الغيبية . ولهذا فان كلمتي « جزع » و « رهبة » قد تستخدمان كمجازين او شكلين رمزيين للإشارة الى تلك الحقيقة . ومن هنا نشأت تعبيرات كهذه : « الخوف من الله » ، او « غضب الله » ، وبالتالي فقـــد تولدت عن أخذ هذه التعبيرات بشكلها الحرفي بعض المعتقدات او القضايا العقلية ، كتلك التي تقول مثلاً بأن الله يمكن ان يكون غضوباً او غيوراً .

ولنضرب مثلاً آخر فنقول ان الحقيقة الغيبية — الى جانب كونها متسمة بذلك الطابع الرمزي الذي تحدثنا عنه ألا وهو

طابع الرهبة – تمتلك ايضاً طابعاً آخر غير طبيعي ، هو ما يسمّيه أوتو باسم طابع « الأنس » * . وهذا الطابع الجذاب الذي تتسم به الحقيقة الغيبية – وهو في الحقيقة بمثابة الطابع المضاد لذلك الطابع المنفّر المتضمّن في الهيبة – انما هو بطبيعة الحال غير قابل للوصف عن طريق اي تصوّر طبيعي . ولكن الصوفي يرى وجهاً للتماثل بينه وبين صفات طبيعيـــة كالمحبة ، والفضل ، وما الى ذلك . ومن هنا فان صفتي الفضل والمحبة قد اصبحتا بمثابة رمزين للاشارة الى ذلك الطابع الفائق للطبيعة الذي لا تصفانه إلا مجرد وصف مجازي . وهكذا الحال ايضاً بالنسبة الى كلمات مثل : « قوة » ، و « رحمة » ، و « معرفة » ، بل ربما ايضاً بالنسبة الى لفظة « نفس » – ولو ان أوتو لا يسوق لنا هذه اللفظة الاخيرة كنموذج او مثال – فان هذه الكلمات جميعاً انما هي « أشكال رمزية » تشير الى صفـــات « الحقيقة الغيبيـــة » ، ولكنها لا تصفها وصفاً حقيقياً ، بل هي تقتصر فقط على الاشارة اليها بطريقة رمزية . ومن هنا نشأت بعض القضايا العقلية المأثورة ، كالقول بأن « الله محبة » ، او كالقول بأن « الله نفس » ، او شخص » .. الخ .

وليس في استطاعتنا ان ننكر ما في آراء اوتو من عمق في البصيرة السيكولوجية ، والتفسير الجديد المملوء بالايحاءات بالنسبة

---

* الهيبة والأنس مقامان من مقامات الصوفية . (المترجم)

الى التفكير الديني . ولكن العلاقة القائمة بـــين « الرمز » و « الحقيقة الغيبية » لا يمكن مع ذلك ان تكون على نحو ما تصورها ، وذلك لان العلاقة المفترضة هنا انما هي علاقة تشابه او تماثل. فالشعور الطبيعي بالمحبة ـ مثلاً ـ انما هو امر **«شبيه»** بالطابع المميـــز للحقيقة الغيبية ، على نحو ما ندركه إدراكاً مباشراً ، ولو ان هناك ايضاً علاقة تغاير او اختلاف . وعلى الرغم من ان هذا التشابه ليس إلا تشابهاً جزئياً ، إلا انه مع ذلك تشابه حقيقي . وعلى هذا الاساس ، فان من المحتمل ان يكون الرمز الذي يزيد حظه من « التطابق » هو ذلك الذي يزيد حظه من « التشابه » مع المرموز اليه ، بينما يكون الرمز الذي يقل حظه من « التطابق » هو ذلك الذي يقلّ حظه من « التشابه » مع المرموز اليه . ومن المحتمل ايضاً ان تكون هناك رموز اخرى ـ كالكراهية مثلاً ـ لا تشبه المرموز اليه على الاطلاق ، وبالتالي فانه ليس يكفي ان يُقال عنها انها « غير مطابقة » ، بل يجب ان يقال عنها انها كاذبة او خاطئة تماماً .

والحق اننا هنا بإزاء نظرة طبيعية قد يصح الأخذ بها ، نظراً لانها تتفق مع الطابع العام للرمزية في مجالات اخرى غير المجال الديني . والملاحظ بصفة عامة ان علاقة الرمز بالمرموز اليه هي في الغالب علاقة تشابه . فالاستعارة الحسية تحمـــل بشكل ما من الاشكال ضرباً من التشابه مع ما هي منه بمثابة مجاز او استعارة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول ان هموم هاملت

او متاعبه انما هي شبيهة بالبحر من حيث وفرتها ، او هي أشبه ما تكون بأمواج البحر ، من حيث انها هائجة ، فيّاضة ، مُنذرة بالخطر ، غلّابة يَعْسُر على المرء مكافحتها، ... الخ . وهكذا الحال ايضاً بالنسبة الى رحلة الحاج التي تحدث عنها بَنْيان Bunyan ، فانها تنطوي على تشابه مع « رحلة الحياة » لدى الرجل المسيحي . ولا غرو ، فان التشبيه في الشعر لا بد من ان يجيء – بوجه من الوجوه – على صورة الموقف او الشيء الذي هو منه بمثابة تشبيه .

بيد ان اي رأي من هذا القبيل لا يمكن ان يتلاءم مع الحالة الخاصة التي نحن بإزائها ، ألا وهي حالة الرمزية الدينية . وذلك لانه اذا كان هناك تشابه بين السمة الطبيعية المستخدمة كرمز من جهة ، وبين الحقيقة الفائقة للطبيعة التي ترمز اليها من جهة اخرى ، فان معنى هذا ان هناك عنصراً مشتركاً بين الواحدة منها والاخرى ، وبالتالي فان ثمة إمكانية لقيام مفهوم او « تصور » . والواقع ان امتلاك تصور او مفهوم عن اي شيء انما يعني إدراك تشابه او عنصر مشترك بين هذا الشيء وغيره من الاشياء ، بحيث اننا نستطيع – بالاستناد الى هذا التشابه – ان ندرجها تحت فئة واحدة بعينها .

وتبعاً لذلك، فان علينا ان نبحث عن تفسير آخر للرمزية الدينية ، كما ان علينا ان نحاول الاهتداء الى تأويل جديد لمعنى لفظة « تطابق » ، ولفظة « عدم تطابق » .

ولنعاود النظر الى الصورة التي سبق لنا تصوّرها عن تقاطع النظام الطبيعي مع النظام الإلهي عند تلك النقطة التي هي — من الداخل — ازلية ، ولكنها — من الخارج — مجرد لحظة في الزمان . ان هذه اللحظة لتبدو شفافة ، وضاءة، مشرقة ، ناصعة ، عامرة بالوعي الذاتي او الشعور بالذات ، في نفس الصوفي العظيم . ولكنها لا توجد لدى غيره من الناس الا تحت مستوى عتبة الشعور ، محجّبة ، معتمة ، باهتة ، ضبابية ، وكأنما هي مظلمة تقريباً . واذا كان لنا ان نتصوّر — كما هو الواجب علينا بالفعل — ان تقاطع الإلهي والطبيعي لا يحدث فقط في كل لحظة من اللحظات الزمانية في تاريخ حياة كل انسان ، وانما يحدث ايضاً عبر الكون في كل نقطة مكانية زمانية من نقاط النظام الطبيعي ، بحيث انه لا يكاد يوجد جزء من العالم يمكن القول بأنه خِلْوٌ تماماً من الله، فان علينا بالتالي ان نمضي بتصورنا هذا الى حد ابعد من ذلك ، بحيث نهبط به الى المستويات الدنيا في سلم الوجود . وتبعاً لذلك فان اللحظة الإلهية لا بد من ان تكون موجودة ايضاً — وان كان ذلك على أعماق بعيدة منطوية او مدفونة — في حياة الحيوان ، والنبات ، بل حتى في حياة المعدن والصخر .

وعن هذا الطريق يمكننا ان نصل الى تصوّر وجود « سُلّم للوجود » او نظام للموجودات الطبيعية ، تقوم فيه مرتبة فوق اخرى. وسيكون لدينا في القاع (او بأسفل السلّم) ما اصطلحنا

على تسميته عادة باسم المادة الجامدة ، ثم يليها في الترتيب على التعاقب : النباتات ، ثم الحيوانات ، ثم البشر ، وأخيراً اولئك المتازون من البشر ، ممن نطلق عليهم اسم « الصوفيّين » . وما يجعل اي موجود من هذه الموجودات أرقى او ادنى في هذا السلّم ، انما هو مدى تحقق اللحظة الالهية فيه ، اعني درجة انغماس تلك اللحظة في طوايا لاشعوره ، او درجة الارتفاع التي وصلت اليها ، سواء أكانت قريبة من نور الوعي الناصع ، أم كانت فوق عتبة الشعور . والملاحظ لدى الصوفيّ ان هذه اللحظة لحظة شعورية واعية تماماً ، في حين انها قد تكون لدى الرجل العادي في اغلب الاحيان تحت عتبة الشعور ، وان كان من الممكن – عن طريق الاستثارة او التوليد – جذبها قرب السطح ، لدرجة انه هو نفسه قد يصبح على وعيٍ غامض بها . ولكن هناك مستويات من تحت مستويات من اللاشعور ، وأعماقاً من تحت أعماق . فالملاحظ – مثلاً – لدى الحيوان ان هذه اللحظة مطوية في أعمق اعماق وجوده ، لدرجة انه لا سبيل الى استثارتها بأي حال من الاحوال ، وليس ثمة وسيلة لانتشالها او استخراجها من تلك الأعماق الدفينة . واما في حياة النبات ، فان شيئاً لا يمكن على الاطلاق ان يُستثار ، حتى ولا – كما نظن عادة – اي إدراك واعٍ للموضوعات الطبيعية ، كالشمس ، والريح ، وبرودة الليل ، ونور النهار . وعلى حين ان هذه جميعاً – على الاقل – قد أصبحت لدى الحيوان على مستوى الادراك الواعي ، فاننا لا نجد شيئاً من هذا القبيل لدى النبات . والواقع ان حياة النبات

— من أولها الى آخرها — انما هى سُبات او نوم مغناطيسي متصل ، يستجيب فيه النبات للمنبهات الخارجية بطريقة عمياء ، دون ان يكون على وعي بها ، مثله في ذلك مثل الموجود البشري حينما يكون في حالة تنويم مغناطيسي او في حالة جولان نومي . ولا بد لنا من ان نفترض أنه اذا كان لدى المعدن او الصخرة وعيٌ يكوّن صميم حياتها او وجودها ، فان هذا الوعي لا يوجد الا في حالة ظلام دامس ، دون ان يكون في وسعنا ان نفهمه ، اللهمّ الا اذا حاولنا ان نشبّهه بما يحدث لدينا في خبرات النوم ، والتنويم المغناطيسي ، والجولان النومي . وفي هذه الظلمة الشاملة ، بل في تلك الحلكة التي لا تفوقها حلكة ، مما تعجز أية حيلة بشرية عن التخلّص منه او التغلب عليه ، انما تكمن اللحظة الالهية ، مطويّة أسيرة ، وكأنما هي تترقب تلك اللحظة التي تنطلق فيها الى النور ، في مرحلة مقبلة نائية هيهات لنا ان نتصوّرها من مراحل تاريخ العالم .

وقد يكون في وسعنا ايضاً ان نتصوّر هذا السلّم من الوجود على أنه عملية « تحقق ذاتي » لله . فالله ماثل في خبرة الصوفي ، وهو موجود هناك في حالة اتحاد تام مع ذاته ، بمعنى انه متطابق مع ذاته ، متحقق تحققاً ذاتيا تاماً ، جلياً كأكمل ما يكون من الظهور . وفي مثل هذه اللحظة ، لا يكون هناك اي « تغاير » بين الله والعالم . وذلك لان التفرقة بين الذات والموضوع — التي قد اصبحت ملغاة هنا تماماً — إنما هي بعينها

التفرقة بين الله والعالم . وفكرة اعتبار العالم « مغاير » بالنسبة الى الله إنما هي الركيزة ، او الدعامة ، بل المعنى الاصلي لتلك الثنائية القائمة في صميم نسيج الخبرة ، ألا وهي ثنائية « الذات والموضوع » . ومن هنا فان الملاحظ في الخبرة الصوفية ، أن الذات والموضوع ، او الله والعالم ، او النظام الالهي والنظام الطبيعي ، قد امتزجا ، او أصبحا واحداً ، في وَحْدة الاشياء القصوى، اللامنقسمة ، الخالية تماماً من كل علاقة . ومعنى هذا ان الله قد ارتد الى ذاته ، فأصبح الله هو الله تماماً .

وأما لدى الرجل العاديّ ، فان الموجود الإلهي ايضاً قد حقق ذاته ، ولكنه لم يحققها على الوجه الأكمل. ومعنى هذا ان اللحظة الازلية تكمن لدى الرجل العادي — في الظروف السويّة او الطبيعية — تحت مستوى حياته الواعية ، وكأنما هي في أصيل حياته الذهنية، دون ان تكون قد بلغت مرحلة الوعي الذاتي والتحقق الذاتي . ولو أننا واصلنا الرجوع القهقرى ، هابطين الى المستويات الدنيا من الوجود ، لتحققنا من ان لدى ما نسميه بالكائنات الجامدة تماماً ، حيث توارى الاصيل وحل محله ظلام القبر او ظلمة الجحيم ، يظل الله قائماً ، ولو انه قد أصبح في حالة ضياع ، او اغتراب عن الذات ، بعيداً كل البعد عن وجوده الذاتي التام المكتمل . وربما كانت فكرة هبوط الله الى الجحيم مجرد رمز لاشعوريّ ناقص لهذه الحقيقة .

وقد يكون في وسعنا الآن ان نفسّر طبيعة الرمزية الدينية ،

وان نفهم على وجه الخصوص معنى الاصطلاحين : «أقـــل مطابقة»، و «اكثر مطابقة». والواقع ان علاقة الرمز بالمرموز اليه ليست علاقة تشابه، بل هي علاقة «قرب»، يختلف شدة وضعفاً، من حالة «التحقق الذاتي» التام لله. صحيحٌ ان لفظتي «قريب» و «بعيد» استعارتان او مجازان، ولكن من السهل تأويلهما. ذلك لان الملاحظ في سُلّم الوجود ان ثمة مستوى اقرب الى التحقق الذاتي لله من مستوى آخر، اذا كانت مُستويات الوجود المتوسّطة التي تفصله عن ذلك التحقق الذاتي التام أقل مما يفصل المستوى الآخر عن مثل هذا التحقق الذاتيّ التام.

ومن الممكن تطبيق هذه الحقيقة على مسألة فهم التطابق النسبي او عدم التطابق الذي ننسبه الى الرموز الدينية، فنقول ان اكثر الرموز تطابقاً انما هي تلك التي نستمدها من أعلى مراتب الوجود، في حين ان أقـــل الرموز تطابقاً انما هي تلك التي نستمدها من ادنى المراتب. ومن هنا فان لفظتي «نفس» و «شخصية» هما الرمزان العامان اللذان يتطابقان مع الله على احسن وجه، في حين ان الرموز الاخرى المستمدة من مستوى الوجود الجماديّ، مثل رمز القوى الطبيعية او كتل المادة، انما هي اقل الرموز مطابقة لله. وتبعاً لذلك فان القول بأن الله «عقل» او «شخص» انما هو أصدق من القول بأنه «قوة». وذلك لان لفظة «قوة» تشير أولاً وبالذات الى وقائع مادية، كالجاذبية والالتحام وما شاكل ذلك، وكل هذه انما تندرج تحت

أدنى نظام من انظمة الوجود ، او هي تخص موجودات بعيدة كل البعد عن مستوى التحقق الذاتي للألوهية .

حقاً ان مفهوم « القوة » قد لا يُعَدّ رمزاً غير مطابق على الاطلاق لله ، بدليل ان كون الله « قادراً على كل شيء » يمثل صفة أساسية من صفات الله . وقد نميل الى الظن بأن « القدرة » و « القوة » شيء واحد ، وان المسألة هنا — الى حدّ ما — انما هي مجرد مسألة لفظية صرفة . والحق ان لفظة « قدرة » ، بل ولفظة « قوة » ايضاً ، انما هما مفهومان قد استُمدّا من اكثر من مستوى واحد من مستويات الوجود ، وهما — لهذا السبب — مصطلحان غامضان ملتبسان . ولكننا بطبيعة الحال نتحدث ايضاً عن ذهن « قدير » وشخصية « قوية » . وتبعاً لذلك فان نسبة «القوة» الى الله — بمعنى القوة الطبيعية او المقدرة الفيزيائية — لن تكون على الفور سوى رمز غير ملائم ، فجّ الى ابعد الحدود. واما نسبة القوة الى الله — بالمعنى الذي يُقال به عن الأذهان او الشخصيات انها قوية — فانها لن تكون رمزية غير مطابقة لله .

ولو أننا نظرنا الآن الى « الحياة » — في سُلـّم الوجود — لوجدنا انها تحتل مركزاً وسطاً بين «المادة الجامدة» و «العقل» . والواقع ان ما يخصّ النباتات انما هو الحياة ، لا العقل . وتبعاً لذلك ، فان « الحياة » رمز أقل تطابقاً مع الله من « العقل » او « الشخصية » ، ولكنها في الوقت نفسه رمز اكثر تطابقاً مع الله من الرموز الاخرى المستعارة من عالم الجمادات . وسوف يكون

علينا من بعد ان نناقش الرمزية الاخلاقية التي تَنْسِبُ الى الله صفات كالمحبة او الخيرية . ولكننا نستطيع ان نلاحظ منذ الآن انها تستمد رموزها من مستوى العقل ، وبالتالي فانها اكثر تطابقاً مـع الله من الرمزية القائمة على المستوى الادنى من مستويات الحياة . وبعبارة اخرى يمكننا ان نقول ان القول بأن الله محبة أصدق واكثر تطابقاً من القول بأنه حياة . صحيحٌ ان « الاله الحيّ » رمزٌ هامٌ له قيمته ، ولكننا هنا بإزاء موقف مشابه لما لاحظناه في حالة رمز « القوة » او « القدرة » . ولو كان لنا ان نستخدم اشدّ الالفاظ عموميةً ، لكان في وسعنا ان نقول ان النظام الكوني — الذي تمثل فيه المادة الجامدة أدنى حدّ من حدوده — انما يتدرّج في الارتفاع عبر مراحل او مستويات متعاقبة هي على التوالي : الحياة النباتية ، فالحياة الحيوانية ، فالوعي ، ثم العقل ، واخيراً الشخصية . وتبعاً لذلك فان الحياة تخصّ على وجه التحديد ذلك المستوى الدنيء نسبياً الا وهو مملكة النبات . وعلى ذلك فاننا لو نظرنا الى الحياة على هذا النحو ، لبدت رمزاً غير مطابق مطلقاً لله . ولكن الحياة تمتدّ في حركة صاعدة ، ابتداءً من المرتبة النباتية ، مارةً عَبْر المرتبة الحيوانية ، حتى تَرْقى الى مرتبة العقل . وآية ذلك ان الحيوانات والبشر هي ايضاً كائنات « حية » . ومن هنا فان لفظة « حي » — حين تُسْتخدم للإشارة الى الله — لا بد من ان تُفْهَم على أنها صفة لشخص ، لا لنبات . ولو أننا نظرنا اليها

على هذا النحو ، لما كانت – بطبيعة الحال - رمزاً غير مطابق لله .

لقد لاحظنا ان الرموز المستعارة من عالم المادة الجامدة والقوة الطبيعية انما هي أبعد الرموز عن التطابق مع الحقيقة الإلهية . ولو اننا ارتأينا ان الله موجود مادي ، او كتلة من الصلصال ، او حتى قوة كهربائية ، لشعرنا على التو بما في هذه الرمزية من عدم تطابق وعدم تناسب بأي وجه من الوجوه . ومع ذلك ، فاننا حتى في هذه الحالة ، لا نجد انفسنا بإزاء كذب مطلق او خطأ صراح . والواقع ان هذا النوع من الرمزية انما هو الاصل فيما اصطلحنا على تسميته باسم « عبادة الاوثان » ، أعني عبادة الخشب او الحجارة ، والشمس او القمر . ولكن النوع الراقي من الرمزية ، ألا وهي رمزية الحياة والعقل ، ليست منعدمة تماماً في عبادة الاوثان ، بدليل ان الحجارة او الخشب يُصاغ على صورة الكائنات الحية ، كما ان الاجسام السماوية تُتصوَّر على ان فيها موجودات روحية تشيع فيها الحياة . واذن فليس ينبغي ان نعد عبادة الاوثان « ديانة » باطلة تماماً ، وكأنما هي من صنع الشيطان ، وانما يجب ان نعدّها مستوى تطورياً من مستويات الدين ، لا تُطبَّق فيه على الله سوى اكثر الرموز بعداً عن التطابق او الملاءمة .

وكل أنماط الرموز التي تعرضنا لدراستها حتى الآن – بما في ذلك القوة ، والقدرة ، والحياة ، والعقل ، والشخصية – لا

تنطوي من حيث هي كذلك على اي مضمون اخلاقي . فهذه الانماط مستندة الى نظام من الوجود يتم فيه الانتقال من الادنى الى الاعلى . ولكن « الادنى » و « الاعلى » ليسا أخـــلاقياً « أدنى » و « أعلى » . وذلك لان نظامهما انما هو نظام وجود، لا نظام قيمة ، بمعنى انه نظام كوني او أونطولوجي ، لا نظام تقويميْ او أكسيولوجي . وبعبارة اخرى يمكننا ان نقول انه على الرغم من ان العقل أسمى في سُلّم الوجود من الحيـــاة النباتية ، إلا ان هذا لا يعني انه في ذاته أفضل خُلـُقياً . ونحن ننسب الى الله صفات تقويمية ، مثل : خيّر ، وبارّ ، ومُحبّ ، ومنعم . ولكنْ : « عقل » ، و « شخصيّة » ، و « حياة » ليست ألفاظاً تقويمية ، وانما هي ألفاظ محايدة اخلاقياً .

بيد ان من المحتمل ان يُثار شيء من الشك حول صحة هذا الحكم . وذلك لاننا قد اعتدنا تصور العقل على انه شيء أرقى من الحياة ، كما اعتدنا تصوّر الحياة على انها شيء أرقى من المادة الجامدة . والواقع ان جذور هذه الفكرة القائلة بترتيب نظام الوجود ، متأصّلة في صميم شعورنا الغريزي ، فضلاً عن ان النظريات التطورية قـــد جاءت فعملت على تقويتها وإرساء دعائمها . ونحن نميل بشكل طبيعي الى ربط لفظتي « أعلى » و « أدنى » باللفظتين الاخلاقيتين : « أفضل » و « أسوأ » ، وكأنما هما تعنيان شيئاً واحداً بعينه ! ولعلنا ان نكون – في خاتمة المطاف – على حق ، حين نقوم بهذا التوحيد بين ما هو « أعـلى » كونياً (أو كوسمولوجياً) ، ومـــا هو « أعلى »

أخلاقياً . وسيكون علينا فيما بعد ان نبين كيف ان نظام القيمة يسير في الواقع جنباً الى جنب مع نظام الوجود ، وان ما هو « أعلى » في احد السُلّمين انما هو « أعلى » ايضاً في السُلّم الآخر . ومع ذلك فان السلّمين ليسا سُلّماً واحداً بعينه . وآية ذلك ان العقل والحياة لا ينطويان في ذاتهما وبالضرورة على اي ضرب من ضروب الخير الاخلاقي . والنبات من حيث هو كذلك ليس اقرب الى الفضيلة من الصخرة ، كما ان العقل ايضاً ليس اقرب الى الفضيلة من النبات . والحق ان العقل ليس بالضرورة خيّراً ، بل هو قد يكون في صميم الواقع شريراً الى أبعد حدّ . ولماذا نذهب بعيداً ، ونحن نرى ان الشيطان نفسه ليس إلا عقلاً وشخصية ؟

وانه لمن المعروف لنا جميعاً ان النظرية البيولوجية في التطور لا تنطوي من حيث هي كذلك على اي مضمون تقويمي . فليس هناك أدنى مبرّر – في نظر العلم – للتوحيد بين العملية التطورية واي تقدم خلقي . وقد وُصفت هذه العملية باعتبارها تغيّراً او انتقالاً من الاقل تركيباً الى الاكثر تركيباً ، او من الاقل تنظيماً وتكاملاً الى الاكثر تنظيماً وتكاملاً . وليس هناك اي مسوّغ للتوحيد بين ما هو اقل او اكثر تعقيداً وتكاملاً – من حيث هو كذلك – وبين ما هو أقل او اكثر قيمة . وتبعاً لذلك فان اعتبار التطور البيولوجي تقدماً اخلاقياً انما يُنظَر اليه في العادة على انه خطأ ساذج . ولكن هذا الخطأ الذي

يقولون عنه انه عامي مُبتذَل انما يستند – مع ذلك – الى حدْس صحيح . والحق ان نظام الوجود لا بد من ان يكون في الواقع نظام قيم ؛ وان كان التثبت من هذه الحقيقة قد يتطلب جهداً فكرياً جديداً او تحليلاً عقلياً جديداً .

والامر الذي لا بـــد لنا من ان نؤكده – اولاً وقبل كل شيء – هو ان في الكون نظاماً من القيم ، كما ان فيه ايضاً نظاماً من الوجود؛ وان ما هو أدنى في احد السلّمين – ثانياً – إنما هو أدنى ايضاً في السُلّم الآخر ، وان ما هو أعلى في الواحد منهما إنما هو أعلى ايضاً في الآخر . ولا بد لنا من ان نعلل ذلك ، حتى نبرر تطبيق الرمزية التقويمية على الله . واذا كان هناك أمر قد تحققنا منه فيما سلف ، فهو ان الصفات المستمدة من مستوى العقل والشخصية إنما هي رموزٌ اكثر مطابقة لله من تلك الرموز المستمدة من المستويات الدنيا، ألا وهي مستويات الحياة والقوى المادية . ولكن هناك أعداداً كبيرة من صفات القيمة التي نطبقها رمزياً على الله ، دون ان يكون من الممكن تبريرها عن هذا الطريق . فالله خيّر ، وبارّ ، وعـــادل ، ورحيم ، ومحبّ ، وشفوق . وما لا بد لنا الآن من ان نضعه موضع التساؤل ، إنما هو تبرير هذه الصفات . ولنتساءل – بصفة خاصة – لِمَ تكون احدى صفات القيمة أصدق او اكثر تطابقاً من صفة اخرى ؟ لماذا يكون من الاوفق او الانسب ان نقول عنه انه محبة ، بينما لا يصحّ او لا يحسن ان نقول عنـــه انه كراهية ؟

ولماذا نقول عنه أنه بار ، بدلاً من ان نقول عنه انه شرير ؟ لقد رأينا حتى الآن حقيقة واحـــدة : ألا وهي ان العقل رمز مطابق — او ملائم — نسبياً لله . ولكن العقل ليس بالضرورة عقلاً خيّراً ، كما ان النفس ليست بالضرورة نفساً مُحبّــة . والكراهية — مثلها في ذلك مثل المحبة سواء بسواء — انما هي صفة تندرج تحت مستوى العقل . فالرمزية التقويمية التي ننسبها الى الله ، او نطبقها على الله ، لا تجد تبريراً لها في فكرة وجود سُلّم كوني للوجود ، نظراً لان هذا السُلّم ليس « سُلّم قيم » .

صحيحٌ اننا سوف نجد ان ما هو — في نظام القيم — اكثر قيمة ، انما هو أقرب الى الله مما هو اقل قيمة ، كما سبق لنا ان رأينا في النظام الكوني ان ما هو أعلى كونياً انما هو اقرب الى الموجود الالهي مما هو أدنى كونياً . ولكن الامر لن يكون على هذا النحو ، اللهم الا اذا كان الله نفسه موجوداً يمكننا ان نتصوره بلغة القيم باعتباره الكائن الاسمى او الاعلى الى أقصى حدّ . والسؤال الذي لا بد لنا الآن من ان نطرحه هو : على اي اساس نستند حينما نتصور الله على هذا النحو ؟

ولا سبيل الى العثور على جواب لهذا السؤال ، اللهم إلا بالرجوع الى « اللحظة الازلية » منظوراً اليها من الداخل . ولو اننا اقتصرنا على النظر الى النظام الطبيعي ، لما كان في استطاعتنا ان نعثر على سُلّم قيم . وذلك لان الشيء الواحد في

هذا النظام لا يقل او يزيد خيرية عما عداه ، او ربما كان الادنى الى الصواب ان يُقال ان الاشياء جميعاً في حـــالة استواء في اللامبالاة . ومعنى هذا ان النظام الطبيعي ، منظوراً اليه على انه مجرد نظام « طبيعي » ، ليس بنظام أخلاقي . حقاً اننـــا نستطيع بطبيعة الحال ان نقول عن الاشياء التي تروقنا انها حسنة او طيبة ، وان نقول عن الاشياء التي لا تروقنا انها سيئة او رديئة ، ومثل هذا القول — او ما شاكله — انما هو في الواقع التفسير الطبيعي للقيم ؛ ولكن هذه نظرة ذاتية بشكل واضح جليّ . ولن تكون القيم عندئذ سوى مجرد ظواهر متوقفة تماماً على النفس البشرية ، بوصفها مجرّد رغبات او مقاصـــد لتلك النفس . وتبعاً لذلك يُعرّف الخير والشر بلغة السعادة البشرية او اللذات الانسانية . وليس هذا من الخطأ في شيء : فان الحل « **الطبيعي** » لأية مشكلة فلسفية انما هو حل صحيح ، او هو تقرير صادق عن النظام الطبيعي . والحق ان النظام الطبيعي خلوٌ بالفعل من القيم . ولو اننا نظرنا اليه على حدة ، لكان في وسعنا ان نقول انه ليس ثمة شيء واحد في النظام الطبيعي يمكن ان يُعَدّ أحسن من اي شيء آخر ، اللهم إلا اذا كنا نعني بذلك انه أبعث على السرور بالنسبة الى الكائنات البشرية . وتبعاً لذلك فانه لو لم تكن هناك كائنات بشرية في العالم ، او لو حدث مثلاً ان انقرض الجنس البشري غداً عن آخره — فانه لن تكون هناك قيم في الكون . وهذا ما يُعَبَّر عنه عادة بأن يقال ان الكون غير مكترث بالقيم ، وانه لا يعبأ في كثير او

قليل بالخير او الشر ، وان القيم انما هي مجرد ظواهر بشرية . وهذا هو السبب ايضاً في انه ليس لدى العلم ما يمكن ان يقوله عن القيم : وذلك لان العلم انما يقتصر على وصف « وقائع » الكون . والواقع ان مجال العلم انما هو النظام الطبيعي : وقائعه، وقوانينه . وليس في وسع العلم ان يقول شيئاً عن القيم ، لان القيم غير متوافرة في النظام الطبيعي .

وإذن فانه لا بد لنا – اذا اردنا الاهتداء الى سُلَّم القيم – من ان ننظر الى النظام الإلهي ، أعني الى اللحظة الإلهية ، منظوراً اليها من الداخل . ومعنى هذا أنه لا بد لنا من ان نعاود النظر الى خبرة الصوفيّ ، فهنالك نجد الإجابة عن سؤالنا في متناول أيدينا بشكل مباشر . والواقع أننا نجد هناك ، لا سُلَّماً كاملاً للقيم ، بل ذلك الحدّ الاقصى ، او تلك الذروة العليا ، او تلك القيمة السامية التي تمثل قمة ذلك السُلَّم . والحق ان جميع الذين استقر بهم المقام – في وعي ذاتي مستبصر – عند اللحظة الازلية ، اعني في ضوء ذلك النور المكتمل المنبعث عن تحققها الذاتيّ الصريح ؛ أولئك الذين وقفوا أمام الحقيقة الازلية وجهاً لوجه ، نقول ان هؤلاء جميعاً قد اتحدت كلمتهم على القول بأن هذه اللحظة – اياً ما كان تصورنا لها – انما هي بمثابة « خبرة » للقيمة السامية المتعالية . والمصطلحات المستخدمة في هذا الصدد كثيرة : فهي خبرة النعيم الاقصى ، وهي الغبطة التي لا يُنطَق بها ... الخ . والله – على نحو ما ينكشف

مباشرة خلال هذه الخبرة — انما هو المحبة والسلام ؛ وهو النور الاعظم ، وهو السكينة المباركة، وهو الملجأ او الملاذ ، وهو الهدف او الغاية ؛ وهو الإله الخيّر ، البارّ . واما اولئك الذين استطاعوا ان ينفذوا تماماً الى اعماق تلك الخبرة، فانهم يشعرون بأنهم قد استوعبوا ، او استُغرقوا ، او انغمسوا بأكملهم في محيط هائل من المحبة والسلام والخير والنعيم الذي لا يوصف . ولما كانت هذه الخبرة غير قابلة للوصف ، فان الالفاظ مثل : محبة، وغبطة، وسلام، وسكينة، لا بد من ان تكون هي نفسها مجرد مجازات. والواقع ان هذه الالفاظ مستمدة من اللغة العادية التي يُعَبَّر بها عن الاحوال الطبيعية للسعادة، ولكننا لا بد من ان نفترض انها اكثر الرموز الاخلاقية جميعاً مطابقة ، بمعنى انها « أقرب » الى الطبيعة الالهية من كل ما عداها من رموز أخرى .

وإنه لمن الطريف ان نلاحظ انه على الرغم من ان الصوفي بصفة عامة يستخدم الفاظاً شائعة ، وتصورات طبيعية، كرموز يشير بها الى الحقيقة الالهية ، الا انه قد يعمد بين الحين والآخر ، إما الى صياغة لفظ جديد من اجل وصف خبرته الفريدة في نوعها ، وإما الى استخدام لفظ طبيعي قديم — على أقل تقدير — من أجل التعبير عن معناه الصوفي الخاصّ . وهذا هو الحال — مثلاً — بالنسبة الى لفظة « غبطة » blessedness : فان الغبطة ليست بتاتاً هي عين السعادة ، وان كانت السعادة هي المقابل

الطبيعي لها . والرجل المتديّن لا ينشد السعادة ، بل هو ينشد الغبطة . ومهما يكن الاصل الاشتقاقي لهـــذه اللفظة في اللغة الشائعة ، فان الملاحظ انها قد اصبحت الآن لفظة صوفية او دينية تماماً ، وبالتالي فانها لم تعد تكوّن جزءاً من الحصيلة اللغوية الطبيعية المتداولة بين الناس على الاطلاق . وقد يكون هناك قدر كبير من السعادة في العالم ، أعني في النظام الطبيعي ، ولكن ليس ثمة غبطة روحية ، كائناً ما كان نوعها . وكل من استطاع ان يعرف مثل هذه الغبطة الروحية ، مهما تكن درجة تلك المعرفة ، بل كل من استطاع ان يفهم معنى العالم ، فانه إنما يستمد هذه المعرفة وذلك الفهم من تأثير اللحظة الالهية على حياته الباطنية ، حتى ولو كانت تلك اللحظة مغمورة في ثنايا حياته اللاشعورية .

وإذن فان النقطة العليا ، وهي الذروة ، في سلـّم القيم ، نقطة ثابتة محدّدة ؛ كما ان لها تبريرها في صميم الخبرة المباشرة . ولكن ، ما القول في المستويات الدنيا من هذا السُلـّم ؟ ان كوننا لا نلتقي بها مباشرة في نطاق اللحظة الازلية ، أعني في المستوى الاعلى او الأسمى ، إنما يعني فقط ان الله في ذاته هو وحده « القيمة العليا » . فالله بعيد كل البعد عن ان يكون أية قيمة من القيم الدنيا . إلا انه قد يكون من حقنا ان نفترض ان القيم الدنيا تتدرّج في الترتيب ابتداءً من القيمة العليا ، كما تجيء المستويات الدنيا من الوجود فتتدرّج في الترتيب ابتــــداءً من

المستوى الاعلى للوجود . ولما كانت القيمة العليا قد اصبحت الآن محدّدة ، فانه قد يكون في وسعنا ان نفترض ان المستويات الدنيا المتدرجة في الانخفاض سوف تكون هي المستويات البعيدة المتدرجة في البعد عن القيمة العليا ، كما كان الحال تماماً بالنسبة الى نظـــام الوجود . ولقد رأينا ان المادة الجامدة هي أبعد المستويات عن الله في سلّم الوجود ، فلعل من حقنا ايضاً – وبالتالي – ان نعتقد انها أنأى الدرجات في سلم القيم . وتكون الدرجة التالية لها في سلّم القيم هي الحياة ، ثم العقل .

ولكن ، هل هناك اي تبرير لهذا الرأي سوى احتمال وجود تماثل بين النظامين ؟ الواقع أنه اذا كان لنا ان نهتدي الى اي تبرير ، فانه ليس من المحتمل ان نهتدي اليه في نطاق العمليات التي يقوم بها العقل التصوّري . وذلك لان العقل التصوّري إنما هو هذا الضرب من الوعي الذي يدرك النظام الطبيعي ؛ وليس في نطاق النظام الطبيعي اي سُلّم للقيم . والضرب الخاص من الوعي الذي يدرك النظام الالهي انما هو « الحدس »، فلا بد لنا إذن من ان نتوقع الاهتداء الى علامات على وجود « سُلّم القيم » عن طريق الحدس . ونحن نجد اول علامة من هذا القبيل في الاعتقاد الحدْسي الذي سبق لنا الاشارة اليه آنفاً ، بأن التطور الحيوي او البيولوجي هو بوجه من الوجوه تقدم خلقي . وإننا لنعرف جميعاً ان « العملية التطورية » قد تخلفت وتعثرت في طرق مسدودة . ولكن الصورة العامة

– مع ذلك – تبدو وكأنها هي في مجموعها «تقدم». ومهما قيل لنا ان الاكثر تعقيداً ليس بالضرورة هو الاكثر اتصافاً بالطابع الخلقي، وان إقحام الاحكام التقويميّة على علم الحياة إنما هو خطأ مبتذل، الا ان العقل البشري مع ذلك يظل مستمسكاً باقتناعه الحدسي بأن ما هو أسمى في سلّم التطور إنما هو أرقى ايضاً في سلّم القيم. حقاً ان التطور قد سار في طريق التقدم ابتداءً من الخلية الحية حتى الانسان، ماراً ببعض المراحل المتوسّطة، ألا وهي مراتب الموجودات الحيـــة. ولكنّ ثمة حدْساً لا يمكن استئصاله يوحي الينا بأن الانسان موجودٌ أسمى من الحصان او التمساح، لا بمعنى كونه أشدّ تعقداً وأكثر تفاضلاً من هذين الحيوانين فحسب، وانما بمعنى كونه أرقى منهما في سلم القيم ايضاً. وقد يُقال لنا ان هذا الظن لا يخرج عن كونه مجرّد صورة من صور الغرور الانساني، وان كل ما نعنيه بكلمة «افضل» او «اسمى» انما هو «اكثر شبهاً بنا»، وأنه لو طُلِبَ الى التمساح ان يدلي برأيه لكان رأيه على النقيض تماماً من رأينا. وكثيراً ما تستبد بنا الاساليب العلمية في التفكير، او هي كثيراً ما تلحّ علينا وتبعث الحيرة في عقولنا، فلا نلبث ان ننتهي الى إنكار تلك الاحكام، والشك فيما لدينا من حدوس. ولكن من المؤكـــد ان لدينا أمثال هذه الحدوس؛ ولو أننا افترضنا انها تشير الى مظهر حقيقي من مظاهر الواقع، لكان هذا التفسير فرضاً مقبولاً لا يقل جودة عن التفسير القائل بأنها مجرد ظواهر ترتدّ الى غرورنا بأنفسنا.

بيد ان هناك ايضاً حدْساً آخر من شأنه ان يمدنا بدليل على صحة دعوانا. ذلك ان الحدوس الاخلاقية الموجودة لدى البشرية المتحضرة ، مُجْمعة على القول بأن هناك مراتب عليا ومراتب دنيا في صميم الاساليب البشرية في طلب إشباع الحاجة ، اعني ما اصطلح فلاسفة السعادة على تسميته باسم « اللذات » . وليس من شك في ان هذا السُلّم الحدسي انما هو مقياس غامض او سُلّم مُبْهَم الى أبعد حدّ . ولكنه مع ذلك معيار حقيقي ، وهو يؤثر تأثيراً قوياً على حياتنا . ونحن نتصور بصفة عامة ان ضروب الاشباع الذهني ، والجمالي ، والخلقي ، اسمى او اعلى قيمةً ، من ملذات الحواسّ او ضروب الاشباع الحسّي . ومعنى هذا ان النشاطات والملذات التي تدخل في مقدور الانسان أنبل من نشاطات الخنزير وملذاته . وقد لا يكون هناك اي إثم في ملذات الأكل والشرب والجنس : فان لهذه الملذات مكانتها الخاصة في الحياة ، فضلاً عن أننا نجانب الصواب لو اننا توهمنا انها في حدّ ذاتها شرّ . ولكن من المؤكد ان هذه الملذات أدنى من غيرها . ولو كان لنا ان نستعير من أفلاطون مثالاً مشهوراً له ، لقلنا ان هناك لذة يحصل عليها المرء من حكّه لجلده في المواضع التي يشعر فيها بأكلان ، وأغلب الظن أنه لا جُناح عليه في ان يفعل ذلك ؛ ولماذا لا يكون من حق المرء ان يستمتع بمثل هذه اللذة ؟ ولكن لا يمكن ان نتصور ان تكون هذه اللذة مساوية — من حيث القيمة — للإشباع الذي يمكننا الحصول عليه عن طريق الاستماع الى موسيقى عظيمة او شعر

ممتاز ، او حتى للإشباع العقلي الذي يُرجّح ان يكون في وسع العالم الرياضي الحصول عليه من ضروب النشاط الذهني الذي يقوم به .

وان طالب الفلسفة ليعلم جيداً كيف ان مشكلة تفسير او تبرير هذا التصور القائل بوجود لذّات عليا ولذّات دنيا انما هي مشكلة تكتنفها المصاعب من كل صوب . وقد تعرض لمناقشة هذه المشكلة كل من أفلاطون ، وبنثام ، ومِل ، وغيرهم ، واقترحوا لها حلولاً مختلفة . ولكن حسبنا في الوقت الحاضر ان نؤكد نقاطاً ثلاثاً : أولاً : أننا هنا بإزاء حدس ، لا بإزاء نتيجة ترتبت على عملية عقلية . وثانياً : ان هذا الحدس عام كليّ ، او هو شبه عام ، لدى الاجناس المتمدينة ، فهو ليس بمثابة « فطرة » تختصّ بها بعض الحضارات المحلية . وثالثاً : ان كون هذا الحدس قد حيّر الفلاسفة لمدة ألفي عام ، واضعاً بين أيديهم في الواقع عقدة لم يستطيعوا فك خيوطها ، انما يرجع الى انهم قد حاولوا البحث عن حلّ لهذه المشكلة دائماً وابداً في نطاق النظام الطبيعي وحده ، في حين أنه لا سبيل الى فهم هذا الحدس الا باعتباره تدخلاً للنظام الالهي في صميم النظام الطبيعي ، او أثراً تحدثه اللحظة الازلية على التاريخ ولحظات الزمان .

ولننظر — بادىء ذي بدء — فيما قلناه عن تلك الحقيقة من انها حدس . وهنا نجد — فيما نعتقد — ان هذا القول يفتقر الى شيء من البرهنة . والواقع اننا هنا بإزاء شيء نميل الى القول

بأننا نعتقـــد فيه او نؤمن به – ان كان لدينا اي ضرب من الاعتقاد او الايمان به – بطريقة **غريزية** . وليس لكلمـــة « غريزة » – في هذا المقام – اي مضمون علمي : فأياً ما كانت نظريتنا الخاصة في « الغرائز » ، بل حتى لو كنا نشك في وجود أمثال هذه العوامل او الحالات السيكولوجية ، فان من المؤكد ان كل فرد منا يعرف ما هو المقصود بعبارة كتلك التي تقول : « لقد شعرت **غريزياً** بكذا » انها تعني ان الاعتقاد او الوجدان قد ظهر في شعورنا بطريقة مباشرة ، لا كنتيجة لأية عمليـــة شعورية تحمل ثمرة الاستدلال . صحيحٌ ان بعض المعتقدات الحدسية او الغريزية قد تُفسَّر على انها راجعة الى استدلال لاشعوري ، ولكننا هنا بإزاء موضوع على درجة كبيرة من الغموض ؛ وربما كان من واجبنا ان نفرّق بين الحدوس الاصيلة (او الصحيحة) ، كتلك التي تمـــد دعامة للوعي الديني ، وأشباه الحـــدوس التي هي في الواقـــع مجرد استدلالات لاشعورية . بيد انه قد لا يكون في وسعنا مع ذلك ان ننكر ان الاعتقاد بوجود ضروب عليا وضروب دنيا من الاشباع انما هو بوجه من الوجوه اعتقاد حدسيّ . ودليلنا على ذلك ان هذا الاعتقاد يمثل مشكلة في نظر الفلاسفة : فان مشكلتهم – على وجه التحديد – انما هي تقديم تفسير عقلي لذلك المعتقد الحدسي ، بمعنى انهم يريدون ان يبيّنوا لنا الاسباب – ان كان ثمة أسباب – التي يستند اليها هذا الاعتقاد . ومشكلة الفلاسفة انهم لم يستطيعوا بالفعل ان يعثروا على تلك الاسباب . واذن

فان من غير الممكن ان يكون هذا المعتقد قد قام على اساس اية عملية عقلية او استدلالية لدى السواد الاعظم من الناس .

واما الحقيقة الثانية فهي ان هذا الحدس شائع لدى معظم الاجناس المتمدينة . وفي الإمكان تقديم الكثير من الاسانيد على صحة هذه الحقيقة ، كما ان في الامكان ايضاً التوسّع في شرح المعارف الدالة على ذلك ؛ ولكن حسبنا هنا ان نشير الى الوقائع التالية : فهذا الحدس يظهر بصورة او بأخرى في العالم اليوناني الروماني القديم ، وفي الحضارة المسيحيـة ، وفي الهندوكية والبوذية . ولا يـكاد احد يشك في ان اي طالب يدرس الكتابات الدينية والاخلاقية لدى الصينيين واليابانيين سيجد ادنى صعوبة في الاهتداء الى هذا المعتقد في تلك الكتابات . والملاحظ في العالم القديم ان هذه الحقيقة كانت تمثل ماهيـة المذهب السقراطي في النفس ، كما انها قد تجلت ايضاً في الاعتقاد السقراطي بأن أمور النفس أشرف من أمور البدن . وهي تشيع كذلك في محاورات افلاطون ؛ ان « العقل » – وفقاً لما جاء في كتاب « الجمهورية » – يملك في باطنه طبيعـة اسمى من الانفعالات والشهوات الحسية ، وهو بالتالي الحاكم الطبيعي المسيطر عليها . حقاً ان كلمة « عقل » هي بطبيعة الحال كلمة غامضة ، فضلاً عن ان افلاطون نفسه لا يعرّفها . ولكن من الواضح ان هذه الكلمة انما تعني القوى « العليا » او الملكات « السامية » للقوة الناطقة ، في مقابـل الملكات « الدنيا »

للحواس . و « الصور » او « المُثُل » الافلاطونية التي أشاع أفلاطون حولها هالة من الوجدان الصوفي ، والتي تمثل العنصر الالهي او شبه الالهي في العالم ، انما تُدرَك بعين العقل ، لا بعين البدن . وهكذا الحال ايضاً في الفكر المسيحي : فان اشباع حاجات الجسد قد نُظِرَ اليه دائماً على انه في مستوى ادنى من تلك الضروب السامية من الاشباع ، التي ترتبط بملكات النفس وقوى الذهن . وما يُصْدَق على الفكر المسيحي يصدق ايضاً على كل من الفكر الهندوكي والفكر البوذي سواء بسواء . والمبالغة في هذا الاتجاه تؤدي الى « الزهد » ، وهو ما يمكن تعريفه بأنه الاعتقاد بأن ملذّات البدن ليست مجرد لذّات دُنيا فحسب ، وانما هي ايضاً شر ايجابي . ولم يكن الزهد نصيب في الفكر اليوناني (ممثلاً في احسن صوره) ، كما انه قد لقي من جانب بوذا انكاراً ايجابياً ، نظراً لان بوذا كان يبشر بمذهب « الطريق الوسط » بين الانغماس في الامـــور الحسية والزهد . وقد ظهرت نزعة الزهد على فترات متنوعة من تاريخ « الرهبانية » المسيحية . ولكن ظهورها بين الحين والآخر في جميع الديانات الكبرى انما هو الدليل على ما للحدس الذي نحن بصدده من قوة كلية شاملة ، ما دام الزهد لا يعني شيئاً آخر سوى المبالغة في تأكيد ذلك الحدس .

وقد يكون من المفيد لنا – في هذا الصدد – ان نسوق مثلاً آخر نستعيره من كاتب محدث في الاخلاق . فهذا ج . ي .

مور G. E. Moore يتأمل الدعوى القائلة بأن اية لذتين متساويتين في الكم (الشدة ، والاستمرار ... الخ) لا بد من ان تكونا بالتالي متساويتين في القيمة ، ومن ثمّ فان اية واحدة منها لا يمكن ان تكون بطبيعتها افضل او اسمى من الاخرى ؛ ثم يعلّق على هذه الدعوى فيقول : « انها — اي هذه الدعوى — تتضمّن قولنا — مثلاً — بأن الحالة النفسية لرجل سكير — حينما يكون مسروراً للغاية بعملية تكسير الاواني الخزفية — لا تقل قيمة في ذاتها ، ولا تعدّ ادنى اخلاقياً من حيث ضرورة العمل على تحصيلها ، عن الحالة النفسية لرجل آخر يدرك إدراكاً واعياً تاماً كل ما هو « رائع » في مأساة الملك لير ؛ على شرط ان تكون كمية اللذة في كلتا الحالتين واحدة » . والاستاذ مور يرفض هذا الرأي ، لكي يستطرد قائلاً : « ان المسألة هنا ايضاً — بطبيعة الحال — **لا تقبل مطلقاً اي دليل** ، سواء في هذا الاتجاه ام ذاك . ولو قُدّر لاي شخص ان ينتهي الى القول بأنه ليس هناك اي نوع من أنواع المتعة يمكن ان يُعدّ في ذاته افضل من غيره ... . فلن يكون هناك اي سبيل للبرهنة على انه مخطىء . ولكن يبدو لي انه قد يكون من المستحيل تقريباً ان يعتنق شخصٌ — استبان له الامر بوضوح — مثل هذا الرأي ؛ ولو وُجد مثل هذا الشخص ، فانني أظن انه سيكون من الواضح **وضوحاً ذاتياً** انه يجانب الصواب » [١] .

---

١ — G. E. Moore, «Ethics» ، ص ٢٣٧ . والعبارات التي بالحرف الاسود هي من وضعنا نحن (اي المؤلف) .

يتضح لنا مما تقدم ان الاعتقاد الخلقي الذي يشير اليه الاستاذ مور انما هو بعينه الاعتقاد الذي نحن بصدد مناقشته ، ألا وهو الايمان بأن أمور النفس والعقل أنبل في ذاتها من أمور البدن . وحسبنا ان ننظر الى الكلمات التي وضعناها بالحرف الاسود ، لكي نتبيّن بكل وضوح ان هذا الاعتقاد حَدْسٌ ، وليس معتقداً عقلياً ، وان كان الاستاذ مور – بطبيعة الحال – لا يرمي الى الانخراط في سلك أية نظرية حدسية ، فضلاً عن انه لم يستخدم بالفعل هذا المصطلح .

والظاهر ان الأدلة التي أتينا على ذكرها فيما سبق انما هي الكفيلة بأن تبيّن لنا بما لا يحتمل الشك ان هذا الحدس ليس خاصية تنفرد بها حضارة ما من الحضارات ، بل هو ظاهرة عامة سائدة عملياً لدى جميع الاجناس البشرية المتمدينة . فليس هذا الحدس وقفاً على الفكر المسيحي ، بدليل انه متوافر ايضاً لدى العالم الوثني القديم . وهو ليس وقفاً على الغرب ، بدليل انه يظهر ايضاً بكل قوة في الهند .

واما النقطة الثالثة التي نريد ان نقررها فهي ان هذا الحدس في الحقيقة انما هو بمثابة فيضان للحظة الالهية على العالم الطبيعي . وقد سبق لنا ان رأينا انه على الرغم من ان النظامين منفصلان تماماً ، الا ان اللحظة الازلية ، منظوراً اليها من الخارج باعتبارها لحظة من لحظات الزمان ، تملك عللاً ومعلولات في النظام الطبيعي . وتبعاً لذلك فان ثمة فيضاً داخلياً من المشاعر

لا بد من ان يجيء فينبع ابتداءً منها متجهاً نحو النظام الطبيعي. وهذه الواقعة تتم على نحوين ، او في اتجاهين ، فمن جهة يلاحظ ان الصوفي العظيم يجلب معه الى دائرة الزمان ذلك الجو الخاص الذي تنسَّم فيه عيانه، فيُحْدث بعض الآثار الاخلاقية والدينية في نطاق العالم، وتكون له تأثيراته الخاصة على غيره من الناس. ومن جهة أخرى – وهذه النقطة اكثر أهمية من كل ما عداها – تجيء اللحظة الالهية الباطنة في لاشعور الرجل العادي «غير الصوفي» فتُسْقط تأثيراتها على المستويات العليا لحياته الشعورية، وهذه التأثيرات لا تلبث ان تتجلى هنالك على صورة مشاعر غامضة. وأما هذه المشاعر الغامضة فانها تنطوي في ثناياها على بعض الحدوس الاخلاقية ، ومن بينها ذلك الحدس القائل بأن أمور العقل والنفس أنبل من أمور البدن.

بيد أننا لم نستطع حتى الآن ان نبيّن «لماذا» كان العقل – حتى في نطـــاق اللحظة الالهية – اسمى او اعلى – بالمعنى التقويمي لهذه الكلمة – من المادة. لقد بيّنّا ان اللحظة الالهية في ذاتها انما هي القيمة الكبرى ، او النقطة العليا ، في سُلَّم القيم. ولكننا لم نعمد الى تبرير اي نظام للقيم فيما دون هذه النقطة العليا. فكيف السبيل الى القيام بهذا الجهد ؟ ان الاجابة على ذلك هي ان حدسنا الخُلُقي يقدم لنا الدليل على ان نظام الوجود ونظام القيم هما امر واحد بعينه. فنظام الوجود ، في تدرجه من المستوى الادنى الى المستوى الاعلى ، انما يسير على

النحو الآتي : المادة الجامدة ، فالحياة ، فالعقل ، فالوعي الصوفي . وفي هذا النظام ، تجيء المادة ، التي تعني بصفة عامة أمور البدن والحواس ، في أسفل السُلـّم. ثم تجيء فوقها الحياة، والعقل ، بينما تحتل اللحظة الالهية موضع الذروة . ولكن هذا أيضاً هو بعينه النظام الخلقي ، على نحو ما يشهد بـــه وعينا الخلقي الحدسيّ . وإذن فان السبب الذي يفسّر لنا لماذا كانت أمور البدن من الناحية الخلقية أدنى من أمور العقل ، انما هو ان العقل «أقرب» الى القيمة العليا للتحقق الذاتي المكتمل لله ، من المادة .

ولا سبيل الى اكتشاف هذه الحقيقة ، اللهم الا عن طريق الحدس الديني والخلقي ، أعني بأن نأخذ في اعتبارنا وجود نظام إلهي الى جانب النظام الطبيعي . وتبعاً لذلك فان كل فلسفة تستند بأسرها الى دلائل النظام الطبيعي وحده ، لا بد من ان تلقى صعوبة كبرى في تبرير حدوسنا الخلقية . وهذا هو السبب في أن الفلاسفة بصفة عامة قد اعتبروا المشكلة غير قابلة للحلّ . والواقع أنهم قد حاولوا ان يقدموا للمشكلة تفسيراً طبيعياً صرفاً . وهذا هو السبب في ان جون ستيوارت مِلْ قد اصطدم بإشكالات كثيرة حينما تعرض لمسألة اللذات العليا واللذات الدُنـْيا . صحيحٌ ان مِلْ قد أكد وجهة نظر «فلسفة اللذة» القائلة بأن المعيار الاوحد لكل قيمة انما هو اللذة ، ولكنه قد أكد في الوقت نفسه ان لذات العقل هي في حدّ ذاتها اسمى من

لذّات البدن . ولم يجد نقّاده أدنى صعوبة في الكشف عما تضمنه هذان الرأيان ، اللذان ظل متمسكاً بهما ، من تناقض بين الواحد منهما والآخر . وذلك لان في القول بوجود تفاوت بين لذتين متساويتين في الكم ، على اعتبار ان إحداهما أفضل من الاخرى ، ما يتضمن الاعتراف بوجود معيار آخر للقيمة غير اللذة . واذا كانت سائر الاشياء الاخرى انما يُحكم عليها بمعيار اللذة ، فماذا عسى ان يكون المعيار الذي سوف يُحكم به على اللذات نفسها ؟ انه لمن الواضح انه لا بد من ان يكون لها معيار آخر غير معيار اللذة . وهذا النزاع المشهور انما هو — على أقل تقدير — اكبر شاهد على ما كان يتمتع به مِلْ من نزاهة عالية . وهو حينما أكد — على الرغم من كل ما كانت تقضي به نظريته الخاصة في اللذة — ان اللذات البدنية هي في الواقع أدنى كيفية من اللذات العقلية ، فانه انما كان يستند الى حدوسه الخلقية العميقة ، اكثر مما كان يستند الى نظريته .

والحق ان في استطاعة الفيلسوف الطبيعي ان يقدم لنا تفسيره الخاص للموضوع . وهو هنا مخيّر في اتباع واحد من طريقين . فهو قد يستطيع مثلاً ان يقيم نظريته في صراحة ووضوح على بعض الحدوس ؛ وكثيرٌ من الفلاسفة الاخلاقيّين قد اتخذوا هذا المسلك . ولكن الملاحظ في هذه الحالة — اذا افترضنا ان الفيلسوف الطبيعي سوف يضرب صفحاً تماماً عن النظام الالهي ، عامداً الى اقامة فلسفته بأسرها على أساس

بعض الاعتبارات الطبيعية الصرفة — ان الحدس سوف يبدو في نظريته على أنه مجرد واقعة مُغفَل لا سبيل الى تفسيرها في صميم الوعي البشري . وهنا سيكون الامر كما لو كان لدى العقول البشرية التواء سيكولوجي يصوّر لها ان هذه اللذة أسمى من تلك ، في حين ان كلتا اللذتين انما هما متساويتان من حيث الكم .

بيد ان ثمة فلاسفة طبيعيين آخرين يحاولون تفسير الحدس المذكور على أنه ثمرة لاستدلال استقرائي لاشعوري ، دعمته قرون طويلة من الخبرة البشرية . ذلك ان الاجيال الطويلة قد أثبتت في الواقع ان أمور العقل توفر للبشر ، بمرور الزمن ، سعادة اكبر مما توفره لهم أمور البدن . وهذا هو السبب في ان الناس قد اصطلحوا على تسميتها باسم اللذات « العليا » . وفي الامكان تقديم أسباب طبيعية صرفة لتفسير ظاهرة توليد الامور العقلية لقدر اكبر من السعادة . فمن الممكن ان يقال — مثلاً — ان أمور العقل قلما تكون مضادّة للحياة الاجتماعية ، في حين ان ملذات البدن ، لو انغمس فيها المرء بشكل مفرط ، خصوصاً لذّات الجنس منها ، لا بد من ان تتعارض مع حياة الجماعة . وعلى حين ان الهوى العنيف للفن او الرياضة لا يسبب في العادة اي اذى لاحد ، نجد ان الهوى الجنسي — اللهمّ الا اذا تم التحكم فيه بكل عناية — كثيراً ما يكون مصدراً لنكبات او مصائب . وقد ذهب كاتب هذه السطور — في دراسات أخرى له سابقة —

الى تأييد الرأي القائل بأن الحدس الخلقي انما هو نتيجة لاستدلال استقرائي لاشعوري ، عملت على دعمه الخبرة البشرية الطويلة في مضمار فن الحياة ، او محاولة الحياة بطريقة سعيدة ناجحة .

ومثل هذه النظرة الطبيعية الى الاخلاق ليست باطلة . والواقع ان بعض النظريات الطبيعية في الاخلاق لا بد من ان تكون صحيحة . وذلك لان كل نظام من النظامين : الالهي والطبيعي ، انما هو نظام « قائم بذاته » . ونظراً لان النظام الطبيعي قائم بذاته ، فان كل واقعة طبيعية لا بد من ان تكون قابلة للتفسير التام بلغة المذهب الطبيعي وحدها . وليست الحدوس الاخلاقية للانسان – على نحو ما تتجلى في النظام الزماني – سوى وقائع طبيعية . وهكذا الحال ايضاً – في هذا الصدد – بالنسبة الى حدوسه الدينية . وآية ذلك ان اللحظة الأزلية – منظوراً اليها من الخارج – ليست – كما سبق لنا القول – سوى لحظة في الزمان ، أعني انها جزء من النظام الطبيعي ، متضمَّن في الشبكة الكلية الشاملة للعلل والمعلولات ، وقابل تماماً للتفسير عن هذا الطريق . وهذه الحقيقة ايضاً – بطبيعة الحال – لا بد من ان تصدق على الحدوس الاخلاقية . صحيحٌ ان الحدس الخلقي – منظوراً اليه من وجهة نظر الفلسفة الطبيعية – لن يبدو إلا كمجرد واقعة غُفل . ولكن هذا هو الحال ايضاً بالنسبة الى كل ما عداه من وقائع . وقد كانت

هذه الحقيقة هي التي انكشفت لبصيرة ديفيد هيوم . وذلك لانه اذا كان من قبيل الواقعة الغُفْل ان يبـــدو هذا الحدس الخلقي او ذاك في صميم الوعي البشري ، فانها لواقعة غـُفْلٌ ايضاً ان يتولـّد غليان الماء عن الحرارة . والقول بأن النظام الطبيعي قائم بذاته انما هو ايضاً الدعامة التي يستند اليها المبدأ العلمي القائل بأنه لا بد من العثور على علة طبيعية لكل واقعة طبيعية ، وانه من الخطأ الالتجاء الى أية قوة فائقة للطبيعة . وهنا كثيراً ما يبدو العالِم المتديّن كما لو كان ظاهرة غريبة : لانه يؤمن من جهة بأن إقحام الله من اجل تفسير اية ظاهرة جزئية إنما هو عمل مضاد للروح العلمية، ولكنه من جهة اخرى قد يسمح لنفسه بأن يعتقد – بوجه ما من الوجوه – ان الكون في جملته – اذا ميزناه عن اي جانب جزئي منه ، او اي حدَث جزئي في داخله – انما هو صنيعة الله [1] . وهنا نجد انفسنا بازاء

١ – ان هذه لهي أحسن صورة يمكن ان تقدم للعقلية « العلمية الدينية » . وانه لمن المحتمل – مع ذلك – ان يكون هناك الكثـــير من العلماء ، ممن يهبطون بأنفسهم الى ما دون هذا المستوى ، فيقررون ان المبدأ القائل بوجود طبيعة منظمة مبدأ صحيح بصفة عامة ، ولكنهم يستبيحون لأنفسهم الظن بأنه قد وجدت – او ان هناك بالفعل – استثناءات عرضية يتدخـّل فيها الله . وآخر عالم كبير اعتنق بصراحة هذا الرأي إنما كان – فيما اعتقد – نيوتن : فقد افترض نيوتن ان الكواكب ، لو تركت لذاتها ، او بالاحرى لقانون الجاذبية ، لانحرفت انحرافاً ضئيلاً عن مساراتها الاصلية ، بحيث انها في النهاية قد تتطاير عبر الفضاء او قد تدنو اكثر فأكثر من الشمس، اللهم إلا اذا حيل بينها وبين ذلك بوجه ما من الوجوه. وتبعاً لذلك فقد قام =

تمييز تعسُّفي محض ، هيهات للعالم ان يقوم بتقديم اي تبرير له . ولكن غريزته – مع ذلك – انما هي على صواب . وآية ذلك انها تشير الى الطابع القائم بذاته تماماً لكل نظام من النظامين . واذا كان الله « مغايراً تماماً » للنظام الطبيعي ، فان النظام الطبيعي ايضاً « مغاير تماماً » لله . وهذه الحقيقة الاخيرة انما تدل على ان الله ليس جزءاً من النظام الطبيعي ، وان كل الوقائع المتضمنة في باطن ذلك النظام لا بد من ان تكون قابلة لتفسير طبيعي صرف . وليست مهمة العلم سوى تقديم مثل هذا التفسير . وتبعاً لذلك فان كل عالم يسلّم بتدخل بعض القوى الفائقة للطبيعة ، او يلتجىء الى تفسيرات فائقة للطبيعة ، لا بد من ان يُعَدّ خارجاً على الروح العلمية .

= الله – في بعض المناسبات – بدفعها الى الخلف وإعادتها الى مواضعها الصحيحة . وقد أشار ليبنتس الى إله نيوتن فقال عنه انه لم يكن مجرد إله ميكانيكي فحسب ، وانما كان ايضاً ميكانيكياً مسكيناً ، نظراً لانه كان يجد نفسه مضطراً دائماً الى مواصلة ترميم آلته ، حتى يجعلها تسير سيراً طبيعياً . واي عالم فلك – في وقتنا الحاضر – لا بد من ان يعلن رسمياً انه لا يجد في رأي كرأي نيوتن سوى مجرد فضيحة علمية . ولكن أخشى ما نخشاه ان يكون هناك علماء كثيرون يسلّمون – بطريقة غير رسمية، او خفية ، او سرية – بأنه قد تكون هناك حالات استثنائية يتدخل فيها الله ، ولو ان هذه الحالات – لحسن الحظ – هي على الدوام حالات نائية في الزمان او المكان ، بحيث انها لا تؤثر على نتائج التجارب العلمية . ونظراً لانهم كائنات بشرية ، فان من المرجح انهم يخفون هذه الزلات عن زملائهم ، بل بصفة خاصة عن انفسهم .

اما اذا قيل انه على الرغم من ان النظرية الطبيعية في الاخلاق لا بد من ان تكون ممكنة ، إلا انها مع ذلك لا تعبّر عن الحقيقة التامة ، بل هي لا بد من ان تُكمَّل بالتفسير المقترح هنا ، وهو القائل بتدخل القيم الصادرة عن النظام الازلي في صميم مجرى القيم الزمانية ، فان مثل هذا القول قد يكون مجانباً للصواب . حقاً اننا نحن انفسنا قد أكدنا فيما سبق وجود مثل هـذا « التدخل » ، الذي لا نعده ملحقاً او « تتمة » للتفسير الطبيعي ، ما دام هذا التفسير متكامل الاطراف تماماً . والواقع ان التفسيرين لا يتداخلان ، ولا يناقض احـدهما الآخر ، ولا يصطدم احدهما بالآخر ، بل ان كلاً منهما قائم بذاته في صميم منطقته الخاصـة ، مكتملٌ تماماً في ذاته . والفيلسوف الطبيعي على حق حين يمضي في هذا النوع من التفسير للأخلاق حتى النهاية ، وحين يعترض على اي إقحام لأية عناصر فائقة للطبيعة على هذا التفسير الطبيعيّ ؛ وهـو في ذلك انما يشبه العالم الفيزيائي الذي يتخذ دائماً مثل هذا الموقف .

وكثيراً ما يثار التساؤل عن القيم أهي مطلقة ، أزليـة ، موضوعية ، ام هي نسبية ، زمانية ، ذاتية . والجواب عن هذا التساؤل ان القيم هي هذا وذاك في آن واحد . والحق ان هناك سُلّماً مطلقاً للقيم ، ولكنه لا يندرج تحت النظام الطبيعي ، بل هو ينكشف فقط في تلك اللحظة السامية : لحظة الاشراق الصوفي ، او في تلك الحدوس الاخلاقية التي لا تخرج عن كونها

قوى ادنى او درجات أقل من ذلك الاشراق النهائي . ولكننا لو نظرنا الى تلك الالهامات الخاصة بالقيم من الخارج ، أعني من وجهة النظر التي تبديها لنا بصورة لحظات متتابعة في الزمان ، فانها عندئذ لا بد من ان تبدو لنا نسبية ، زمانية ، ذاتية . والحق أننا لو نظرنا الى المسألة من هذه الزاوية ، لوجدنا ان اي شيء لا يمكن ان يكون في الواقع أفضل من اي شيء آخر ، اللهم الا بقدر ما يكون تحقيقه لسعادتنا او لذتنا أفضل . ولما كانت سعادة هذا الانسان لا يمكن ان تكون هي بعينها سعادة ذلك الانسان ، فان القيم لا بد من ان تكون عندئذ نسبية . وأقصى ما يمكن ان يُبيّنه المرء في هذه الحالة هو ان بعض القيم قد تكون اكثر او أقل عمومية ، بمعنى ان هناك شروطاً معينة للسعادة البشرية تكاد تكون — على وجه التقريب — واحدة بالنسبة الى سائر البشر الأسوياء . وحينما يُنْظَر الى القيم من وجهة النظر الزمانية ، فانها لا بد ايضاً من ان تبدو لنا ذاتية . وذلك لان الاشراق الصوفي ، منظوراً اليه من وجهة النظر الزمانية ، لا يخرج عن كونه مجرد حالة ذاتية من حالات ذهن الصوفي ، أعني مجرد وهم من الاوهام . وأما اذا نظر اليه من الداخل ، فهنالك — وهنالك فقط — يكون هذا الإشراق إلهاماً إلهيّاً . ولن يكون «سلّم القيم» الذي يبدأ من الإشراق الصوفي — من وجهة النظر الطبيعية — سوى مجرد وهم ذاتي . بل ان الله نفسه لن يكون سوى مجرد وهم . ولا شك ان هذه النتائج الطبيعية — منظوراً اليها من وجهة نظرها الخاصة — ألا

وهي وجهة النظر الزّمانية ، ستكون صحيحة تماماً . والحق ان الوهم — ايّاً ما كان تعريفه الابستمولوجي الدقيق — انما هو بكل تأكيد شيء مضادّ للواقع . ولا ريب ان الله ، والأزل ، والنظام الازلي للقيم ، لا تندرج جميعاً تحت نظام الوقائع ، الا وهو نظام الزمان ، بل هي تندرج تحت النظام الازلي الإلهيّ .

أما بعد، فقد حاولنا في هذا الفصل ان نبرر الرمزية الدينية، وان نفسّر علاقة الرمز بالمرموز اليه ، وان نشرح بصفة خاصة بأي معنى وعلى اي نحو يمكن ان يكون الرمز الديني الواحد اكثر مطابقة من رمز آخر . وقد تبيّنا ان هناك نوعين من الصفات تنسب رمزياً الى الله . والنوع الاول منهما انما هو تلك الصفات المحـــايدة اخلاقياً ، كقولنا عن الله إنه « عقل » او « شخص » او « قدرة » . وأما النوع الثاني فهو صفات القيمة ، كالمحبة ، والشفقة ، والرحمة ، والعدالة ، والبر . وما يبرر النوع الأول من الصفات انما هو المفهوم القائل بوجود نظام للوجود ، في حين ان ما يبرر النوع الثاني منها انما هو القول بوجود نظام للقيم . وفي كلتا الحالتين ، لا يكون الرمز الاكثر مطابقة سوى ذلك المجاز المستمد من مستوى أعلى من مستويات السُلّم ، على ان تؤخذ كلمة « أعلى » هنا بمعنى « أقرب » الى الله .

الفصل السابع

الحق ، والحقيقة ، والوهم

ان الله هو الحق . وهو كذلك الحقيقة العليا . ولا بد لنا الآن من التعرض لدراسة معنى هذين المحمولين – الحق والحقيقة – عندما يُنسَبان الى الله . انهما – بلا ريب – محمولان رمزيان ، ولكن علينا ان نتساءل : على اي نحو يُعَدّ هذان الرمزان مناسبين لله .

... اننا حينما نقول عن الله انه « الحق » ، فان من الواجب ألا يختلط علينا هذا المعنى بذلك المعنى الآخر المختلف عنه تماماً ، ألا وهو المعنى الذي به نقول عن بعض القضايا – علمية كانت ام دينية – انها صادقة . والقضايا العلمية قضايا صادقة حرفياً ، او هي قضايا يراد لها ان تكون كذلك . واما القضايا الدينية ، فانها قضايا صادقة رمزياً . وقد يُقال عن هذه القضايا الاخيرة انها تملك من الحق حظاً يختلف شدة وضعفاً باختلاف درجة تطابق رمزيتها شدة وضعفاً . واما حين يقال عن الله انه الحق ، فاننا لا نعني مطلقاً اي شيء من هذا القبيل . وذلك

لان الحق – بالمعنى الذي نقصده حتى حين نقول عن أية عقيدة دينية انها صحيحة – انما هو صفة تنعت بها القضايا . واما الله فانه ليس بقضية ، وهو لا يمكن ان يكون صحيحاً بأي معنى من هذا القبيل . وحين نقول عن الله إنه الحق فاننا لا نعني مطلقاً بهذا القول ان القضايا الدينية التي يُخبَر بها عن الله هي قضايا صادقة رمزياً ، وانما الحق – كما هو واضح – صفة تُحمَل على الله نفسه . وحين قال الله عن نفسه : « انا الحق »، فانه لم يكن يعني ان «بعض القضايا التي يُخبَر بها عني قضايا صادقة».

وكلمة « الحق » ، حين تُطلق على الله ، انما تكون بمثابة اصطلاح من اصطلاحات القيمة . وآية ذلك انه اذا كان الله هو الخير ، والجمال ، فانه الحق ايضاً . وقد لا يجانب المرء الصواب اذا ارتأى انه ليس ثمة معنى خاص لكلمة « حق » هنا ، وان كل ما في الامر انها تشير الى رمز « القيمة » بصفة عامة ، وان نسبتها الى الله لا تعني شيئاً آخر اكثر من نسبة الخير او نسبة الجمال ، بمعنى ان الله هو ذروة القيمة، او هو القيمة العليا . وقد يكون هذا – الى حدّ ما – صحيحاً . وليس في استطاعتنا ان ننكر ان ثمة ضرباً من الغموض في الوعي الديني، وفي الاستعمال الديني للغة، وبالتالي فانه قد يكون من الخطأ ان نربط الالفاظ الدينية ربطاً وثيقاً محكماً ببعض المعاني الدقيقة المحـــدّدة . وليس من شك في ان لفظة « حق » حين تُطلق على الله فانها كثيراً ما تكون مجرد كلمة غامضة ذات شحنة وجدانية .

ولكننا نعتقد – مع ذلك – ان هناك ظلاً دقيقاً رقيقاً من المعنى يحيط بهذه اللفظة ، وانه قد يكون من المفيد لنا ان نعمل على الكشف عنه .

والواقع ان هناك ارتباطاً وثيقاً بين الوعي الديني والوعي الجمالي . وقد يكون من العسير بمكان ان نحدد على وجه الدقة نوع هذا الارتباط . ولا فائدة على الاطلاق من التوحيد بينهما تماماً : فان لكل من الوعي الديني والوعي الجمالي سماته النوعية الخاصة ، مما يسمح لنا بأن نميز الواحد منهما عن الآخر . ولكن من المؤكد – بمعنى ما من المعاني – ان ما هو « فني » انما هو في كثير من الاحيان « صوفي » . وما يسمونه باسم « صوفيـــة الطبيعة » – على نحو ما نجدها مثلاً في شعر وردزورث – انما هي بوجه من الوجوه إدراكٌ للعنصرين الصوفي والديني من خلال جمال الطبيعة . ولن نقوم هنا بأية محاولة من أجل وضع نظرية لتفسير طبيعة العلاقة القائمة بين العنصر الصوفي والعنصر الفني ، وإنما سنقتصر على تقرير وجود هذه العلاقة الوثيقة تقريراً غامضاً مُبْهماً .

ونحن نلاحظ انه كما ان الوعي الديني ينسب صفة « الحق » الى موضوعه ، فكذلك الحال ايضاً – على الاقل في كثير من الحالات – بالنسبة الى الوعي الجمالي . وهذا ما عبّر عنه كيتس تعبيراً مباشراً صريحاً حين قال : « ان الجمال هو الحق ، والحق هو الجمال » . بل اننا حتى لو رجعنا الى بعض الكتابات الرصينة

لجماعة النقاد وفلاسفة علم الجمال لوجدنا ان هناك في كثير من الاحيان تأييداً للرأي القائل بأن الفن يملك ضرباً من الحق ، بل وان الفن شكل من اشكال المعرفة . ولكن هذا الحق وتلك المعرفة لا يمكن ان يكونا من النوع الذي يَصْدُق على القضايا . ولا يمكن ان تكون لفظتا « حق » و « معرفة » قد استُخدمتا هنا بالمعنى نفسه – أعني المعنى الحرفي للمصطلحين – الذي يُقال به ان القضايا حقة ، او انها تنطوي على « معرفة » ، وانما استُخدمت هاتان اللفظتان بمعنى رمزي. صحيحٌ ان العمل الفني قد يتضمن او قد يعبّر عن حقائق من النوع الحرفي ، وهذه قد تكون حقائق اخلاقية عن الحياة البشرية ، او حقائق فلسفية عن العالم ، فضلاً عن أنها قد تكون عناصر هامة تدخل في صميم تركيب العمل الفني ، ان لم نقل بأنها قد تسهم الى حدّ كبير في تحقيق « عظمته » . ولكن الظن بأن هذا المعنى الحرفي للحق هو المقصود بعبارة : « الجمال هو الحق » ، او بالنظرية القائلة بأن الفن معرفة ، لن يكون الا تفسيراً ضحلاً . ولا غرو ، فان الجمال حق بمعنى أعمق بكثير من كل هذا . وليس من شك في ان كيتس – الذي هو من اقل الشعراء ميلاً الى التفلسف او التأمل العقلي – لم يكن يعني شيئاً من هذا القبيل . وذلك لان « الحق » الذي كان يتحدث عنه مما يمكن ان يتوافر حتى في تلك الاشكال من الجمـــال التي لا تنطوي على اي أثر من آثار المضمون العقلي ، كما هو الحال مثلاً في اي مزيج بسيط من الالوان ، او في الموسيقى غير التمثيلية . وإذن فان الحق

الذي هو في الوقت نفسه جمال، لا بد من ان يكون شبيهاً بذلك الحق الذي هو الله ، من حيث ان ُكلاً منهما حق « غير إخباري » وتبعاً لذلك فان دراسة الواحد منهما قد تلقي بعض الاضواء على الآخر . وهنا يحقّ لنا ان نتساءل : ما هي طبيعة هذا الحق الجماليّ ؟

إننا لنطرح السؤال نفسه – فيما أعتقد – حينما نتساءل عن طبيعة ظاهرة الهزة او الصدمة الشعرية . ولننظر مثلاً الى هذه الابيات لوردزورث :

« ألا ليت احداً يخبرني بما ُتنشد !
ولكن ربما كانت تلك الانغام الشاكية
إنما تنحدر من تلك الاشياء النائية القديمة الشقية
او لعلّها أصداء تأتينا من معارك عفّى عليها الزمان» .

ان الركاكة المبتذلة التي قد ينطوي عليها البيتان الأولان لا تصلح الا لابراز الصّدْمة اللاهثة ، او لزيادة شدة اختناق التنفس ، مما يستولي علينا عند سماعنا للبيتين التاليين . والواقع ان في هذين البيتين احساساً بانتزاع مفاجىء لذلك النقاب الذي يحجب في العادة ، عن وعينا العاديّ الماثل في وضح النهار ، تلك الذكرى السلالية الدفينة لـ « فزع سابق للشعور » تحدث عنه شاعر آخر . فهناك في صدر الصورة : الحياة ، والحقول ، والشمس ، والفتاة التي تغني ، مما نحن على وعي تام به . ولكن

هناك في الخلفية المعتمة ، ذلك الفزع السابق للشعور ، وهو الفزع المطويّ في الاعماق تحت مستوى عتبة الشعور . وكأني بأبيات وردزورث قد جاءت فألقت حزمة من النور على تلك المنطقة المظلمة الكامنة فيما تحت الشعور. ومن هنا جاء الاحساس بالكَشْف revelation . وهذا الكشف إنما هو – على وجه التحديد – ما يميّز الصدمة الشعرية .

وربما كان في استطاعتنا ان نسوق مثلاً آخر :

« انه كورتيز الجريء بعينيه النافذتين كعيني النَسْر
وها هوذا يقلع بسفينته من المحيط الهادي ، ورجاله جميعاً
من حوله ، ينظر الواحد منهم الى الآخر ، وفي عيونهم ظن وحشي ،
والصمت يغشاهم جميعاً فوق قمة دارْيِن » .

اننا نلاحظ في هذا المثال ان الابيات كلها ذات طابع شعري ، دون ان يكون فيها اي أثر للشعر الركيك الذي لا وزن له . ولكن الملاحظ هنا – كما هو الحال في قصيدة وردزورث – ان الاحساس الخاص بالصدمة لا يجيء إلا مع البيتين الاخيرين . فهناك اذن نغمة ختامية او نقطة نهائية تجيء معها الصدمة . والسؤال الذي يُثار الآن : ما هو مصدر هذه الصدمة ، وما هي طبيعتها الخاصة ؟

ربما كان في وسعنا ان نقول – رداً على هذا السؤال – ان الالفاظ هنا تولّد في أذهاننا صورة ناصعة ، واضحة الحدود، بيّنة المعالم ، لأناس قد توقفت حركتهم على حين فجأة ؛ فهم واقفون في منتصف الطريق ، وكأن جذورهم قد تأصلت في تلك البقعة ، فاذا بهم ساكنون ، صامتون ، عديمو الحركة تماما. انها لحظة عابرة من لحظات الزمان ، حيل بينها وبين المضيّ في مجراها ، وكأنما هي قد التُقطت وأمسك بها على هذا النحو ، فأصبحت حقيقة متجمّدة أمام أنظارنا . ولكن ، لماذا تولّد هذه الصورة في أذهاننا ذلك التأثير الذي تولّده ، أعني تلك الهزة ، وذلك الانجذاب ؟ اننا نعتقد ان السبب في ذلك هو اننا نرى في تلك اللحظة المتجمّدة من لحظات الزمان ، أعني تلك اللحظة التي تظل على الدوام في حالة صمت او سكون ، صورة او رمزاً للأزل . فالزمان هنا قد أصبح لازمانياً ؛ وليس « اللازمان » و « السكون » و « انعدام الحركة » سوى رموز تشير الى ما هو « أزلي » .

واذا كان هذا التحليل صحيحاً ، فان هذه القطعة الشعرية التي كتبها كيتس قَطْعاً اكثر اتصافاً بالطابع الصوفي من أبيات وردزورث . وذلك لان أبيات كيتس تعمل عمل الوحي او الكشف ، فتوحي الينا بالنظام الازلي ، في حين ان قصيدة وردزورث لا تكشف لنا الا عن عنصر من عناصر لاشعورنا – الا وهو ذلك الفزع السابق للشعور – وهذا العنصر

في حدّ ذاته لا يتصف بأي طابع ديني ، وإنما هو خـــاص بالاحداث التي تجري في النطاق الزماني ، ولكن ما يميّز كلاً منها انما هو هذا الطابع الكشفي . وليس من الضروريّ — كما رأينا في المثال المستمد من قصيدة وردزوورث — ان يكون هذا الطابع كشفاً للنظام الإلهي[١] . وانما ينحصر الكشف هنا في عملية التعرض المفاجيء غير المتوقع لبعض الانوار او الاضواء التي تسلّط (على حين فجأة) على عناصر كانت في العادة مطويّة في ظلمات اللاشعور .

وليس من شك في ان ما أطلقنا عليه اسم « الصدمة الشعرية » ليس وقفاً على الشعر ، فضلاً عن أنه ليس صفة خاصة تتميز بها بعض المجموعات المختارة من القصائد كتلك التي اقتبسنا منها الابيات السابقة . والحق ان كل فن — كائناً ما كان — انما هو « صدمة » . وكل ما في الامر أننا اخترنا بعض الابيات الشعرية التي قد تتجلى فيها ظاهرة الصدمة على اشدّها ، حتى يكون في الامكان تمييز سماتها الخاصة في سهولة ويسر .

وهذا الطابع الكشفي الذي نجده في الشعر ، يقترن ايضاً بظاهرة الإشراق الصوفي ، وان كان الكشف هنا انما هو دائماً

١ — وتبعاً لذلك فانه لا ينبغي الخلط بين ما نقوله هنا وبين ما يسمونه في العادة باسم « النظرية الكشفية في الفن » .

كشفٌ للحقيقة الالهية . واللحظـة الأزلية انما تكمن عادة في اللاشعور . وما الإشراق الصوفي سوى الظهور المفاجىء لتلك اللحظة في وَضَح النهار فوق عتبة الشعور . وفضلاً عن ذلك ، فان ثمة شبهاً آخر بين الظاهرة الجمالية والظاهرة الدينية . وذلك لان لغة كل من الفن والدين انما هي لغة استثارة ، وليست لغة علمٍ او إعلام . فهذه اللغة لا تمدنا بأية معلومات عن اي موضوع خارجيّ بالنسبة الينا ، بل هي تقتصر على استثارة ما هو بداخلنا . ومعنى هذا انها تستقدم الى النـــور ما يكمن فيما تحت عتبة الشعور . وهذه الحقيقة لا تَصْدُق على الشعر فقط ، بل هي تصدق على الموسيقى ايضاً : لان الموسيقى تستثير المزاج الباطن او الوجدان الخفيّ .

وهنا قد يحق لنا ان نتساءل : بأي معنى إذن يمكننا ان نقول ان ثمة « حقاً » ، سواء في مجال الدين ام في مجال الفن ؟ ان الحق – فيما نرى – انما يعني الاحساس او الشعور بالكشف . ولكننا هنا قد نتعرض لخطر الوقوع في الخطأ : لان من شأن كل من اللفظتين « حق » و « كشف » ان توحي الينا بأن ما ينكشف انما هو قضية صادقة . ولا بد لنا من العمل على تجنب هذا الخطأ . والواقع ان ما ينكشف لنا – في الحالة الدينية على أقل تقدير – انما هو الله ، لا أية قضية عن الله . والقول بأن الله هو « الحق » انما يعني انه هو مضمون الكشف .

بيد ان هذا القول – مع ذلك – ليس من شأنه ان يحل

مشكلتنا على الوجه الاكمل . وذلك لانه اذا كانت لفظة «حق» هنا غير مستعملة بمعناها الحرفي ، أعني انها غير مستخدمة بالمعنى الإخباري الذي به يُقال عن القضايا انها صادقة ، فلماذا يستخدم إذن هذا الرمز دون غيره من الرموز ؟ وما الذي يجعل هذه اللفظة الخاصة ملائمة ، او الى حدّ ما مطابقة (للحقيقة الإلهية) ؟ او ما الذي يدفعنا الى استخدام هذا المجاز الخاص ؟

ان كل الدلائل لتشير الى ان في لحظة الإشراق الصوفي إحساساً غلّاباً او شعوراً جياشاً **بالاقتناع** . ولهذا يقال عن تلك الخبرة انها أقوى ، وأعنف ، وأشدّ ، وأحدّ ، خبرة تقوى عليها النفس البشرية . وليس في الامكان انكارها ، اللهمّ الا اذا كان في وسع المسافر الذي تجتاحه في الطريق عاصفة هوجاء ، فتوقعه في براثنها الحادة وتطويه في أنفاسها المفزعة ، ان ينكر وجود العاصفة ! ومعنى هذا ان من شأن النفس — في حالة الإشراق الصوفي — ان تصبح مقتنعة تمام الاقتناع . ولكن ، ماذا عسى ان يكون موضوع هذا الاقتناع ؟ أهو مجرد قضية ؟ او هل يكون معنى هذا ان النفس الآن قد أصبحت تعتقد شيئاً — بالمعنى العقلي لكلمة اعتقاد — أعني أنها قد أصبحت تقبل صفة ما باعتبارها مرتبطةً بموضوعٍ ما ؟ اما اذا تساءل احد — بهذا المعنى — عن الموضوع الذي تكون النفس في تلك اللحظة مقتنعة به ، فسيكون الجواب على هذا التساؤل — فيما نعتقد — انه الفراغ المحض . والواقع انه ليس هناك ما تقتنع به النفس ،

اللهمّ الا ان يكون ذلك هو الاقتناع نفسه . ولا ريب ، فان قولنا « مقتنع بشيء ما » انما ينطبق فقط على العقل التصوري بما لديه من تمييز بين ذات وموضوع . وليس هذا « الشيء » سوى ما يوجد في مقابل الذهن ، أعني « الموضوع » . وعلى الرغم من انه ليس لدينا في هذه الحالة اي شيء من هذا القبيل ، الا ان هناك احساساً غلاّباً او شعوراً فياضاً بالاقتناع . ونحن نلاحظ في العالم الطبيعي العاديّ ، ان ما يقتنع به المرء انما هو دائماً امر حق ، او قضية يعتقد أنها صادقة ؛ وان ما لا سبيل الى انكاره انما هو ايضاً حق . واذن فان من الطبيعيّ جداً ان يستخدم الصوفي كلمة « حق » للتعبير عن اقتناعه الخاص .

ولننتقل الآن الى مسألة اعتبار الله « الحقيقة القصوى » ، او « الموجود الحقيقي » على حدّ تعبير علماء اللاهوت في العصور الوسطى ، او « الحقيقة القصوى » على حدّ تعبير بعض الفلاسفة المحدثين .

وهنا نجد انه من الواضح – في أمثال هذه العبارات جميعاً – ان كلمة « حقيقي » قد استخدمت بطريقة رمزية . وآية ذلك ان هذا الاستعمال يفترض او يتضمن تصوّراً خاصاً يسلّم بوجود درجات من الحقيقة : فهو يفترض ان هناك أشياء اكثر حقيقة من أشياء اخرى ، وان الله هو اكثر الموجودات جميعاً حقيقة . وهذا التصور لوجود درجات من الحقيقة انما هو – بطبيعة الحال – تصور شائـــع لدى الفلاسفة المثاليّين . ولكن ليس

هناك – مع ذلك – اي معنى حرفي للفظة « حقيقي » يمكن بمقتضاه ان نقول ان هناك درجات من الحقيقة . حقاً ان اللفظة التي نحن بصددها زئبقية مراوغة ، فضلاً عن ان هناك معاني عدة يمكن بمقتضاها استخدام تلك اللفظة استخداماً صحيحاً . ولكن، على الرغم من ان كل هذه المعاني المشتركة حرفية في مدلولها ، الا ان احداً منها لا يحتمل تصوّر « الدرجات » . ولنضرب لذلك بعض الامثلة القليلة ، فنقول ان الاشباح والغيلان غير حقيقيـــة ، بمعنى أنها غير موجودة بالفعل . فلفظة «حقيقية» في هذه الحالة انما تعني تماماً ما تعنيه كلمة « وجود » . ومن المحتمل ان يكون هذا المعنى هو المعنى الأوّلي الاصليّ للفظة . ولكن ليس هناك درجات للوجود : فان الشيء الواحد إما ان يكون موجوداً او غير موجود ، ولكنه لا يمكن ان يكون موجوداً « نصف وجود » ! وربما كان في استطاعتنا ان نشير هنا بايجاز الى بعض المعاني الاخرى الشائعة لهذه الكلمة . فنحن نقول ان الشكل الحقيقي للقرش انما هو الشكل المستدير ، وانه لا « يبدو » بيضاوياً الا حينما يوضع أمام العين في وضع مائل او منحرف . او قد نقول عن شيء ما انه ليس حقيقياً حينما يكون هذا الشيء مجرد محاكاة او تقليد – كما هو الحال بالنسبة الى الشرطيّ المصنوع من الشمع في متحف مدام توسّو فانه ليس بشرطي حقيقي . ولكن ليس بـــين هذه الاشتقاقات جميعاً – وان كانت قد اصبحت معاني حرفية للفظة – اي معنى واحد يمكن ان تكون له أدنى صلة بالحقيقة الالهية . ولو أننا

استمسكنا بالمعنى الاصلي للفظة ، باعتبارها مرادفة لكلمة « وجود » ، لما كان من الممكن ان يكون لها « اسم تفضيل » كقولنا : « اكثر الموجودات حقيقة » ، او « الحقيقة القصوى » ، نظراً لانه ليس للوجود « درجات » .

وانه لفي استطاعتنا ان نلقي الكثير من الاضـــواء على المشكلة التي نحن بصددها ، لو اننا نظرنا الى السبب الذي من أجله - في بعض الديانات والفلسفات - يُسمّى العالم - أعني النظام الطبيعي - وهماً . ونقطة « وهم » هنا هي على النقيض من لفظة « حقيقة » . فعلى حين ان الله حقيقي ، نجد ان العالم غير حقيقي .

وليس من شك في ان هذه الفكرة انما هي سمة تميّز الفكر الهندي على وجه الخصوص . فنحن نجد في الهند أشدّ أشكالها تطرفاً ، حتى ان العالم ليعدّ « مايا » او وهماً . بل ان بعض المفكرين الهنود ليمضون الى حدّ أبعد من ذلك فيقولون ان العالم « غير موجود على الاطلاق » . ولكن على الرغم من ان القول بانكار العالم acosmism لم يكن في العادة سمة من سمات اللاهوت المسيحي ، الا انه قد يكون من الخطأ الجسيم ان يظن بأن هذا الرأي هندي محض ، او ان فكرة لاواقعية العالم غير موجودة لدى بعض المفكرين الغربيين ممن صدروا في تفكيرهم إما عن إطار مسيحي او إطار وثني . والواقع اننا نجـــد هذه الفكرة - بصورة او بأخرى ، وبدرجات تختلف شدة

وضعفاً — في فلسفات برمنيدس ، وأفلاطون ، واسبينوزا ، وكانط ، وهيجل ، وبعض المثاليين الانجليز والامريكيين المحدثين . صحيحٌ ان المفكرين الغربيين لا يمضون في العادة الى حدّ القول بتلك الاشكال المتطرفة من الفكرة كما هو الحال لدى الهنود . فليس هناك مفكر غربي هام — فيما أعرف — قد ذهب الى القول بأن العالم « وهم » ، او بالاحرى : « انه غير موجود على الاطلاق » . وانما الملاحظ ان المفكرين الغربيين يستخدمون اصطلاحاً مخففاً ، فيقولون عن العالم انه « مظهر » او انه « وجود ظاهري » ، ومثل هذا القول لا يعني انه « غير موجود » ، بل يعني انه على درجة ادنى نسبياً من الحقيقة . وقد ظن أفلاطون ان ما سماه باسم « عالم الحس » انما هو عالم « نصف حقيقي » ، اذا كان لنا ان نفسر قوله بأن هذا العالم يشارك في كل من الوجود واللاوجود، بمعنى انه قائم في منتصف الطريق بين الاثنين .

والحق ان القول بأن العالم « ليس حقيقياً » (بأية درجة من الدرجات) لا ينطوي على اي معنى على الاطلاق، لو اننا اخذناه على نحو حرفي او إخباري . فهذا القول خلو تماماً من كل دلالة عقلية . وليس هناك اي معنى شائع او اي معنى حرفي للفظة « حقيقي » لا يكون من لغو القول — بمقتضاه — ان يُقال عن العالم انه « ليس حقيقياً » . فأنا — مثلاً — لو قلت عن هذه الورقة التي اكتب عليها الآن انها غير موجودة ، لكان هذا

القول لغواً فارغاً ، نظراً لانه ليس ثمة محك او معيار للاستعمال الصحيح للفظة « موجود » يمكن بمقتضاه ان نصل الى هذه النتيجة ، ألا وهي ان الورقة غير موجودة . وتبعاً لذلك فان العبارة القائلة بأن « العالم غير حقيقي » لا يمكن مطلقاً ان تكون عبارة إخبارية تنبئنا بشيء عن الواقع . أجل ، فنحن هنا بازاء عبارة صوفية ، وليس من شأن العبارات الصوفية ان تنبئنا بشيء عن الواقع . واذن فان علينا ان نكتشف تلك المصادر الصوفية التي يستند اليها هذا المذهب .

ان الحقيقة الإلهية من وجهة نظر النظام الطبيعي وهم . وهذا ما يقول به مذهب الفلسفة الطبيعية الإلحادية . وليس هذا المذهب خطأ ، بل صواباً . ولا ريب ، فاننا هنا بازاء الحقيقة الطبيعية الوحيدة ، الحقيقة الوحيدة التي يمكن ان يُعْتَرَف بها في عالم الوقائع . واما من وجهة نظر النظام الالهي ، فان العالم الطبيعي وهم . هذا هو مذهب « إنكار العالم » ، وهو مذهب يُعَدّ ايضاً – في نطاقه الخاص – بمثابة الحقيقة الوحيدة . وليس من شأن هذين المذهبين ان يناقض الواحد منهما الآخر ، نظراً لانهما يختصان بنظامين مختلفين من الوجود . ومعنى هذا أن المذهب القائل بانكار العالم انما هو من المذهب الطبيعي الالحادي القائل بانكار الله بمثابة الواجهة الاخرى للعملة .

وأما اذا نظرنا الى المسألة من باطن اللحظة الازلية ، فسنجد ان هناك مصدرين صوفيّين لهذا المذهب القائل بانكار العالم .

المصدر الاول : ان لحظة الإشراق الصوفي تطوي في ثناياها كل أزل وكل لانهائية . فليس هناك شيء خـــارج تلك اللحظة اللازمانية من لحظات الزمان ، أعني تلك الرؤية الخاطفة لما ليس من شأنه مطلقاً ان يمضي او ان ينقضي ؛ بل انه لا يمكن ان يوجد شيء ، حتى ولا تلك اللحظات اللازمانية الاخرى التي سبق لها ان وجدت او التي سوف تكون في المستقبل ، سواء في حياة الصوفي نفسه ام في حياة غيره من المتصوّفة . ولما كانت هذه اللحظة هي اللانهائية نفسها ، فانهـــا تنطوي في ذاتها على الوجود بأسره ، وبالتالي فانه لا يمكن ان يكون ثمة « غير » بالقياس اليها . وهذا التصور الميتافيزيقي للامتناهي بوصفه ذلك الذي ليس له «غير» — وهو التصور الذي لا شأن له على الاطلاق باللامتناهيات الرياضية المحضة ، أعني ضروب ما لا نهاية له من الزمان والمكان والمتسلسلات الرياضية — انما هو السمة المميزة للفلسفات الصوفية . وحيثما وجد هذا التصور ، سواء أكان ذلك في الاوبانيشاد أم لدى اسبينوزا ام عند هيجل ، فاننا ندرك عندئذ ان لهذه الفلسفات جذوراً متأصّلة في الإشراق الصوفي ، مهما يكن من امر الطابع العقلي الذي قد تزعمه لنفسها ، بل مهما يكن من أمر غفلة أصحابها عما في فلسفاتهم من نزعة صوفية . وتبعاً لذلك ، فانه اذا لم يكن ثمة شيء خارج اللحظة الأزلية ، فان معنى هذا انه ليس هناك — او لا يمكن ان يكون هناك — عالمٌ قائم على المكان والزمان . واذن فان النظام الالهي هـــو

الحقيقة الوحيدة ، في حين ان النظام الطبيعي في هذه الحالة سوف يكون « غير موجود » .

ذلكم هو المذهب القائل بالإنكار المحض للعالم ، وهو المذهب الذي يقرر ان العالم غير موجود على الاطلاق . ولكن على الرغم من ان هذا الرأي المتطرف قد أُبدِيَ في بعض المناسبات ، الا أنه لا يمثل الرأي الصوفي العاديّ ، وذلك لانه لا يسلّم بوجود أية درجات للحقيقة ، بل يقرر ان ثمة حقيقة واحدة فقط ، ألا وهي الله ؛ وأما كل ما عداها فهو مجرد « لاوجود » . ولكن الفلاسفة الصوفيين لا يؤكدون في العادة ، ان الله هو الموجود الحقيقي الاوحد ، بل أنه أكثر الموجودات حقيقة ، او اكثرها وجوداً ، كما انهم لا يقررون ان العالم « غير موجود » على الاطلاق ، بل يقررون انه « نصف حقيقي » — كما هو الحال لدى أفلاطون — او انه يملك درجة دنيا غير محدّدة من الحقيقة يطلقون عليها اسم « المظهر » او « الوجود الظاهريّ » او ما شاكل ذلك . والسؤال الذي يثار الآن هو : كيف تنشأ هذه النزعة المخفّفة من « المذهب القائل بانكار العالم » ؟

الحق ان الصوفي حين يهبط من اللحظة الازلية الى عالم الزمان ، فان أمور المكان والزمان سرعان ما تفرض نفسها عليه من جديد . ومن هنا فانه لا يعود يقوى على إنكار واقعة كونها « موجودة هناك » إنكاراً تاماً . ولكن لما كان من شأن خبرته السامية للحقيقة الازلية ، ان تجيء فتفيض بنورها

الباهر وذكراها القوية على حياته العادية ، فان أمور المكان والزمان لا تلبث ان تتخذ – في عينيه – طابع « المظهر » الذي يكاد يشبه « الشبح »، مما يدفعه الى اعتبارها مجرد عناصر يتألف منها عالم غَسَقِيّ من الظلال ! وكلما زاد إحساسه بذكريات « الحقيقة الازلية » ، بـدا له العالم اكثر اتصافاً بذلك الطابع الوهميّ . وكلما زاد عيانه ذبولاً وضعفاً، أصبح العالم في نظره أكثر حقيقة . وحتى لدى بعض الناس الذين لا يدخلون في عداد أهل التصوّف او أهل التفلسف ، قد يجيء الاحساس الغامض او الشعور المبهم بالخواء السيّال ، والطابع الضبابيّ الهبائي الهشّ للعالم المادي ، فيتولّد في انفسهم في لحظات نادرة تحت تأثير بعض الحالات الوجدانية الخاصة . ولا سبيل الى تفسير هــذه الظاهرة ، اللهم إلا على أنها انبثاق – يصدر عمّا يكمن تحت المستوى الشعوري – لبعض التأثيرات المتـولدة عن اللحظة الأزلية المطوية في اعماق نفوسهم .

ولما كان الصــوفي يحيا في كِلا العالمين ، ويتكلم كما لو كان ينطق بلسان الواحد منهما والآخر ، فانه كثيراً ما يقع في متناقضات . فمن وجهة نظر النظام الازلي ، تكون الحقيقة انه ليس ثمة عالم طبيعي . ومن وجهة نظر النظام الطبيعي ، تكون الحقيقة انه ليس ثمة عالم إلهي . وطالما بقي النظامان منفصلين ، فلا يمكن ان يكون هناك تناقض . واما اذا سمح الصــوفي لأحدهما بأن يتسرّب – ان صح هذا التعبير – الى الآخر في

صميم وعيـــه ، فهنالك ينشأ التناقض . ولا بد للصوفي – ولا ننس ان هذه اللفظة تعني كل واحد منا – من ان يوفق بين طرفي التناقض على قدر ما في وسعه . وهيهات له ان يفعل ذلك ، اللهم إلا اذا استعان في تصوره بفكرة درجات الحقيقة ، فمن ثمّ نراه يعلن ان العالم الزماني محض « مظهر » ، او « نصف حقيقــة » ، او « وهم » ، او عالم من الظلال ، وانه يملك « شبه واقعية » شبيهة بما تتصف به الظلال والاحلام ، ألا وهي تلك الاشياء التي توجد ، دون ان تكون مع ذلك موجودة !

ان السواد الاعظم من الناس – ألا وهم أولئك الذين يوجد لديهم العنصر الالهي في حالة انطواء – لا يبتدعون امثال هذه الآراء حول العالم المكاني الزمـاني . ولكنهم يقدّمون لنا الدليل على ان في أعماق نفوسهم إمكانية منطوية تحتمل أمثال هذه الآراء ، نظراً لانهم حينما يستمعون إليها ، فانهم يتقبلونها دون ارتياب . ولو انهم كانوا مجرد موجودات طبيعية خالصة ، او لو ان العنصر الالهي كان منعدماً لديهم تماماً – مع العلم بأنه ليس هناك ، بحسب رأينا نحن بطبيعة الحال ، اي شيء يمكن ان يعدّ موجوداً طبيعياً خالصاً ، نظراً لان العنصر الالهي يتلاقى مع العنصر الطبيعي في كل نقطة من نقاط الكون – لأدركوا على الفور ان عبارات كهذه التي تقول : « ان عالم الحس هو مجرد عالم نصف حقيقي » انما هي – من وجهة نظر النظام الطبيعي – محض هراء ، او ألفاظ خلو تماماً من كل

معنى . ولكنّ اي شخص منا اضطلع بتدريس « جمهورية » أفلاطون ، او الأوبانيشاد ، لبعض الطلاب الناشئين البسطاء ، يعلم انهم — على العكس — يتقبلون أمثال هذه الآراء بترحيب وتعاطف ، وفي كثير من الاحيان بضرب من الهيبة او الرهبة ، نظراً لان في أعماق ذواتهم شيئاً يستجيب لهذه الآراء .

وهناك مصدر صوفي آخر — لعله ان يكون أشدّ قوة — للنزعة القائلة بانكار العالم وللمذهب القائل بوجود درجات من الحقيقة . والحق ان اللحظة الأزلية انما تنكشف في التجربة بوصفها القيمة العليا . فهي القيمة المتعالية التي تعمل على نشأة رموز كالغبطة والمحبة ، والسلم ، والبِرّ . ولكن القيمة العليا لله انما تتجلى للصوفي على سبيل التضادّ (او التباين) مع تفاهة العالم. والقول بتفاهة العالم انما يمثل فكرة شائعة بما فيـــه الكفاية . وآية ذلك ان اللذات الدنيوية قد اعتُبِرت دائماً — سواء أكان ذلك من جانب الصوفيين ام من جانب علماء الاخلاق العاديين — اموراً تافهة او عديمة القيمة . فهذه اللذات قد تُصوّرت على أنها نزوات برّاقة ، او ألاعيب تافهة ، خدّاعة ، لا تخلّف في الفم سوى طعم الرماد . (ولنلاحظ هنا العلاقة الوثيقة بين « الخداع » و « الوهم ») . وأمثال هذه العبارات مألوفة لدينا جميعاً . واما اذا قيل ان إدانة العالم ، سواء أكانت من جانب الصوفي الحقيقي ام من جانب الصوفي الضمني — انما هي عين الخطأ الذي يمثل الجذر الاصلي لنزعة الزهد ، وان اتباع أية ديانة حركية دينامية

لا بد من ان يلقوها بالاستنكار ، فاننا لن نملك إنكار هذه الحقيقة ، ولكننا سنقتصر على القول بأنه اذا كان المقصود بهذه الكلمة هو الرفض التام ، فاننا سنكون في هذه الحالة بازاء كلمة بالغة الشدة . والحق ان المذهب الديني الصحيح انما هو ذلك الذي يقرر انه لا بد من إنكار العالم وعدم إنكاره في آن واحد . وأقل ما يمكن ان يُقال في هذا الصدد إنك لن تستطيع ان تعيد بناء العالم بهمة ونشاط ، اللهم الا بعد ان تكون قد بدأت بنبذه على ما هو عليه . واذا كنا نتحدث هنا عن تفاهة العالم ، فاننا بلا ريب انما نتحدث عن نصف الحقيقة فقط ، وكأننا نعزله عن النصف الآخر المكمّل له . وسوف تتضح لنا هذه الحقيقة بشكل أظهر فيما يلي .

ان العالم – إذن – فقّاعة تافهة . هذا ما يراه الناس جميعاً ، ان في غموض كثير ام في وضوح بالغ ، ولكنه ما يدركه الصوفيّ – والصوفي وحده – في وضوحٍ تام مطلق . ونحن هنا بازاء عيان ديني أساساً ، فليس من الممكن ان تنكشف مثل هذه الحقيقة لاي إنسان اللهم الا من خلال وعيه الديني . وحين يتهيأ لبعض العامة من الناس ان يدركوا هذه الحقيقة في شيء من الغموض او الابهام ، فان هذا الادراك عندئذ انما يكون ثمرةً لتأثير اللحظة الإلهية على نفوسهم . ومعنى هذا ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يصدر عن الوعي الطبيعي . والحق ان لهذا الادراك مقابله الطبيعي . وقد لا يخرج الامر عن كونه مجرد

مسألة تجربة : فان اللذات كثيراً ما تخدعنا ، بمعنى ان الانسان قد ينشد السعادة في غاية معينة او هدف معين ، لكي لا يلبث ان يتحقق من ان هذا الهدف يؤدي به الى الشقاء اكثر مما يؤدي به الى المتعة . وعندئذٍ نراه يعلن ان أمثال هذه الاهداف او الغايات تافهة ، مما قد يؤدي الى تولد إحساس عامّ لديه بتفاهة الأمور المادية . وقد يختلط علينا هذا العيان الطبيعي بالعيان الديني ، فنأخذ الواحد منهما على أنه الآخر . ولكن هذا العيان الطبيعي إنما يتولد عن ذلك التعارض بين سعادة منشودة وشقاء مكسوب ، في حين ان العيان الديني انما يقوم على تعارض بين بركة اللحظة الازليـة ولعنة النظام الطبيعي . وعلى حين ان السعادة هي مجرد مفهوم طبيعي صرف ، نجد ان البركة انما هي فكرة مستمدة من النظام الالهي وحده . حقاً ان السعادة هي بلا ريب المقابل الطبيعي للبركة الالهية ، ولكن نظراً لان هذه البركة ، باعتبارها كذلك ، منعدمة تماماً من النظام الطبيعي – الامر الذي قد يعانيه العاديون من الناس بدرجات متفاوتة في صميم خبرتهم ، وان كانوا لا يفعلون ذلك بوصفهم موجودات طبيعية ، بل بوصفهم موجودات إلهية ضمناً او بالقوة – فانه لا يمكن ان يكون في النظام الطبيعي اي تضاد بين بركة الله ولعنة العالم ، وبالتالي فانه لن يكون في وسع الوعي الصوفي ان يفهم اي مذهب من هذا القبيل يقول بتفاهة العالم او عدم قيمته .

والحق ان لدى العقل البشري ميلاً لا يمكن استئصاله نحو

التوحيد بين القيمة والحقيقة ، على شرط ان نفهم القيمة هنا على أنها القيمة العليا للبركة الالهية او الغبطة الروحية . وربما كان في استطاعتنا ان نعبر عن هذه الحقيقة على صورة معادلة فنقول:

القيمة = الحقيقة .

وهو ما يمكننا ان نستنتج منه المعادلة التالية :

اللاقيمة = اللاحقيقة .

وليس من الصعب العثور على شواهد تؤيد هـــذا الرأي في الادب العالمي . وحسبنا ان نقدم هنا بعض النماذج القليلة ، وجميعها – كما سوف نلاحظ – مستمدة من مذاهب فلسفية ذات أصل صوفي ، سواء أكان هذا الاصل صريحاً ام خفياً . فعند أفلاطون مثلاً نجد ان اشد الموجودات حقيقة انما هي « الصور » او « المثل » . فالصور هي الحقائق التي تقابل « اللاحقيقة » ، او « نصف الحقيقة » ، ألا وهو « عالم الحسّ » . ولكن الصور ايضاً هي الموجودات الوحيدة القيّمة حقاً . وذلك لان كلا منها انما هو « كال » الاشياء التي تشارك فيه . وعالم الصور – في فلسفة أفلاطون – يسطع بنور إلهي . وهكذا نرى على الفور ان الحقيقة والقيمة مرتبطان ، او هما متساويان . ولكن هذا ليس كل ما في الامر : فان هناك سُلّماً للصور ، بمعنى ان الصور تندرج في مراتب ، يقوم بعضها فوق بعض . والصورة التي تقف فوق قمة هذا النظام الهرمي ، باعتبارها اعظم الموجودات

حقيقة انما هي صورة الخير ، اعني صورة القيمة . وتبعاً لذلك فان هناك توحيداً صريحاً بين الاكثر حقيقة ، والاكثر قيمة . ولا بد لنا من ان نلاحظ هنا ايضاً انه ليس في فلسفة أفلاطون مطلقاً اي سبب منطقي يبرّر وضع صورة الخير فوق قمة هذا السلّم . وربما كان منطق البحث يقتضي ان توضع صورة الوجود او مثال الكينونة ، ألا وهي العنصر المشترك بين سائر الاشياء ، على رأس السلّم . فلم يكن تصرف أفلاطون سوى مجرد اقحام صريح للوعي الصوفي في وسط منطقه .

وأما اسبينوزا فانه يسجّل بصراحة تعادل القيمة والحقيقة في صميم مذهبه . وهو يقول في هذا : « إنني أعني بالحقيقة والكمال شيئاً واحداً بعينه »[1] . والحق انه يعلن بصراحة انه لا يستخدم كلمة « كمال » الا كمرادف لكلمة « الاكتمال » او « التام » ، وبالتالي فان هذه اللفظة عنده – مفهومةً على هذا النحو – ليست اصطلاحاً من اصطلاحات « القيمة » . والواقع ان هناك معنيين مختلفين لكلمة « كامل » ، أحدهما معنى اخلاقي ، في حين ان الآخر معنى محايد اخلاقياً . والمعنى الاخير هو ذلك الذي نجده في بعض التعبيرات المستخدمة كقولنا مثلاً : «دائرة كاملة» . فنحن هنا لا نعني ان الدائرة فاضلة اخلاقياً ، بل نحن نعني أنها مستديرة تماماً ، وبالتالي فانه

---

١ – «الاخلاق» ، الجزء الثاني ، التعريف السادس .

ليس ههنا اي مضمون ينطوي على معنى « القيمة » بأي حال من الاحوال . ولو أننا قلنا : « ان الشيطان شرير شرّاً كاملاً » ، فان احداً لن يفهم من هذه العبارة اننا نمتدح الشيطان لخيريّته . وإذن فانه لمن الواضح ان اسبينوزا حين يوحّد بين « الكمال » و « الحقيقة » ، فانه لا يستخدم كلمة « كال » ، إلا بهذا المعنى المحايد أخلاقياً ، ألا وهو معنى « الاكتمال » او « التمام » . ومع ذلك ، فانه قد يكون من السهل ان نلاحظ ان اسبينوزا حين يتحدث عن الجوهر او الله باعتبار انه كامل ، فانه – لاشعورياً ، وبلا ريب من حيث لا يقصد – يقحم على هذه الفكرة دلالة قوية من دلالات القيمة . وآية ذلك ان الله عنده – كما هو الحال عند سائر الفلاسفة الذين تتأصل جذور الصوفية في صميم تفكيرهم – انما هو الغبطة الروحية ، وهذه الغبطة هي الكمال ، وليس الكمال سوى الحقيقة نفسها . وكما رأينا عند أفلاطون بالنسبة الى صورة الخير ، فكذلك نجد هنا ان في مذهب اسبينوزا القائل بالكمال إقحاماً للتصوّف في وسط مذهب يريد لنفسه ان يكون بكل صراحة مذهباً منطقياً ، او مذهباً عقلياً صارماً .

ونحن نجد ايضاً لدى الفلاسفة المحدثين القائلين بالمثالية المطلقة نموذجاً آخر لهذا التوحيد بين « القيمة » و « الحقيقة » . وآية ذلك ان « المطلق » – عند هؤلاء الفلاسفة – انما هو مصدر القيم ، ان لم نقل بأنه « القيمة » نفسها .

والحق ان المعادلة القائلة بأن اللاقيمة = اللاحقيقة انما هي المقدمة التي يترتب عليها بسهولة – دون شك – ذلك المذهب القائل بانكار العالم ، او لاواقعية العالم . وتبعاً لهذه الوجهة من وجهات النظر ، يكون القول بأن «العالم غير حقيقي» حكماً من احكام القيمة ، لا يعني سوى ان العالم خلوٌ من كل بركة ، او انه تافه عديم القيمة . وقد لا تكون بنا حاجة الى ان نذكّر القارىء بأن الاعتقاد بأن «العالم صنيعة الله» انما هو ايضاً مذهب ديني . فنحن هنا بإزاء اعتقاد مكمّل للقول بتفاهة العالم ، وهو اعتقادٌ من شأنه ان ينقذ ذلك الرأي من خطر الوقوع في خطأ القول «بالزهد» .

ومما تجدر الاشارة اليه في هذا الصدد ان القول بلاحقيقية العالم يرتبط دائماً ارتباطاً خاصاً بنسبة طابع الجريان المتصل الى العالم . ففي مذهب أفلاطون مثلاً نلاحظ دائماً ان صفة «اللاحقيقية» مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بصيرورة العالم . وآية ذلك ان الوجود «حقيقي» ، واما الصيرورة – نظراً لانها تشارك في كل من الوجود واللاوجود – فانها نصف حقيقية . وكذلك الحال في الفكر الهندي : فان الملاحظ بصفة خاصة ان سرعة زوال الاشياء هي التي تدمغها بطابع اللاحقيقية . وقد كانت فكرة لاحقيقية الزمان دائماً وابداً مذهباً محبّباً الى نفوس الفلاسفة المثاليين . وعلى الرغم من ان كلاً من المكان والمادة عندهم قد لا يقلّان لاحقيقية عن الزمان ، الا ان الظاهر انهم يتجهون دائماً

في خاتمة المطاف نحو تأكيد فكرة لاحقيقية الزمان في اصرار عجيب. وليس من الصعوبة في شيء ان يتفهّم المرء أمثال هذه الوقائع: لانه اذا كان الطابع الوهمي للعالم انما يعني في النهاية تفاهة العالم او عدم قيمته، ان لم نقل اتصافه بالشر، فان انقضاء الاشياء او عدم ثباتها انما هو – فيما يبدو لمعظم الناس – العامل الاساسي الذي يسلبها قيمتها. وذلك لانه على الرغم من ان الزمان والتغير من جهةٍ هما اللذان يعملان على تولّد القيم، بحيث ان جمال الزهر، وتغريد الطير، وحب الرجل والمرأة، لتظهر الى الوجود كأجزاء او حلقات في سلسلة العلـــل والمعلولات التي هي النظام الزماني، الا ان الملاحظ من جهة اخرى ان الزمان والتغير يُعدّان بمثابة القوتين الهدّامتين اللتين تحطمان القيم. فالزمان والتغير هما اللذان ينتزعان منا كلّ ما نحب، وهما اللذان يجلبان علينا الألم والأسى، وهما اللذان يضمان حدّاً او نهاية لجمال الزهرة، وتغريدة الطائر، وحب الرجل والمرأة. ومعنى هذا أنهما اذا كانا يجلبان النور، فانهما يجلبان الظلام ايضاً، واذا كانا يجلبان الحياة، فانهما يجلبان الموت ايضاً. فهما اذن قوتان خالقتان وهادمتان في آن واحد. ولو اننا التزمنا حدود المنطق، لكان من السخف، ان لم نقل من السذاجة، ان نؤكد احد الجانبين على حساب الجانب الآخر. ولكن الناس – مع ذلك – محكومون بالخيال والوجدان، اكثر مما هم محكومون بالمنطق. وهناك بضعة أسباب – لعلها ان تكون مرتكزة على ذلك التشاؤم الجوهري الذي يبدو،

رغماً عن كل شيء، ان جـــذورَهُ متأصلة في أعماق الانسان — نقول ان هناك اسباباً عملت دائماً على فرض الطابع الهدام للزمان والتغيّر على المخيلة البشرية بشكل أجلى وأوقع مما عملت على إبراز طابعهما البنائي او الابداعي . والواقع ان انقضاء الاشياء يحزننا اكثر مما يُسعدنا ظهورها الى عالم الوجود . وان انقضاء الزمان ليعني بالنسبة الى الغالبية العظمى منا — اولاً وبالذات — فقدان أعزائنا ، وحلول الشيخوخة ، وعادية الموت . ومن هنا فان جريان العالم يتحد في مخيلة البشر اتحاداً وثيقاً بالشر القائم في العالم، والتفاهة الباطنة في الاشياء . وتبعاً لذلك ، فانه اذا كانت « اللاحقيقية » انما تعني التفاهة او انعدام القيمة ، فان الزمان والتغير — أولاً وقبل كل شيء — هما الامران اللذان نستشعر أنهما « لاحقيقيان » .

ولا بأس — بطبيعة الحال — من ان نمضي الى حدّ أبعد من ذلك في تساؤلنا عن السرّ في توحيد الصوفي بين الحقيقة والقيمة . وليس من شك في ان هذا التوحيد بين الامرين انما هو حقيقة واقعة ؛ ولعلها ان تكون كل ما استطعنا إبرازه حتى الآن . ولقــد استشهدنا ببعض القرائن من أجل العمل على إبراز هذه الحقيقة ، كما اننا تحدثنا عنها باعتبارها « ميـــلا لا سبيل الى استئصاله ، من ميول العقل البشري » . بيد اننا لو توقفنا عند هذا الحدّ ، لبدا هذا الميل الذي لا سبيل الى استئصاله مجرد « واقعة غُفْل » ، او مجرد انحراف سيكولوجي غريب في

صميم العقل البشري ، ان لم نقل « خطأ لامعقولاً » . وذلك لاننا لو اقتصرنا على النظر الى ظاهر الامور ، لما كان في وسعنا ان نقرر وجود اي ارتباط بين الحدين : حـــد « القيمة » وحد « الحقيقة » . فالشيء – من حيث هو كذلك – لا يكون غير حقيقي لانه سيىء ، كما انه لا يكون حقيقياً لانه حسن . وانه لمن سوء الحظ ان الكثير من الاشياء السيئة **موجودة** ، في حين ان الكثير من الاشياء الحسنة **غير موجودة** . واذن فماذا عسى ان يكون ذلك السبب الذي من أجله وضع الصوفي هذه المعادلة بين القيمة والحقيقة ؟

لا شك ان في الامكان تقديم تفسير طبيعي صرف لهذه المعادلة ، ومثل هذا التفسير لا بد من ان يتخذ طابع التحليل السيكولوجي . ومن المحتمل – في النهاية – ان نهتدي الى هذا التفسير في التفكير المرغوب فيه . والواقع ان الناس يتمنون – او يرغبون في قرارة نفوسهم – ألا يكون للشر أدنى وجود ، ومن ثمّ فانهم يعلنون ان الشر غير موجود ، او انه غير حقيقي . وهم يتمنون ان يوجد الخير ، فهم يعلنون بالتالي ان الخير موجود ، او انه الحقيقة الوحيدة .

والتفسيرات الطبيعية – كما رأينا من قبل – صحيحة في مجالها الخاص او على طريقتها الخاصة . وتبعاً لذلك فاننا لن نتردّد في قبول كل ما قد تنبئنا به أية نظرية سيكولوجية موثوق بها ، عن أصل المذهب الصوفي وعلّته . ولكنّ هناك

تفسيراً أعمق لا يعرف عنه الفيلسوف الطبيعي — من حيث هو كذلك — اي شيء ، نظراً لان جذور هذا التفسير متأصلة في أعماق اللحظة الالهية . ولماذا يكون ذلك الذي يحمل طابع البركة هو وحده الحقيقي ، بينما يكون ذلك الذي لا يتصف بالبركة — ألا وهو النظام الطبيعي — « غير حقيقي » ؟ الجواب على ذلك ان ما يحمل طابع البركة انما هو في الوقت نفسه اللامتناهي . ولكن ، ليس ثمة شيء خارج اللامتناهي . فكل ما عداه إن هو إلا وهم . واذن فليس ثمة شيء خارج الموجود المبارك . وكل ما لا يحمل هذا الطابع فهو وهم . وهكذا نرى ان التخريج الاكسيولوجي للمذهب القائل بانكار العالم ، باعتباره حكم قيمة ، انما يستند في خاتمة المطاف الى تخريج ميتافيزيقي ، وبالتالي فانه لا يبدو الا باعتباره مجرد مظهر جديد لهذا التأويل الاخير .

بيد ان الملاحظ ان ثمة مصيراً عجيباً ، ان لم نقل قدراً ساخراً ، قد نزل بتلك الفلسفة التي تقول بانكار العالم . فهذه الفلسفة حين تقرر لاحقيقية العالم ، فانها لا تقدم لنا حكماً من أحكام الواقع ، بل مجرد مذهب صوفي محض . ولكن هذا المذهب قد صيغ على شكل قضية ، وكأنما هو قد شاء لنفسه ان يرتدي لباس اللغة التصورية التي ينطق بها العقل ، ألا وهي لغة الواقع . ومعنى هذا ان النكبة التي حلت بذلك المذهب هي انه **قد اخذ انكاره لوجود العالم على انه حكم من احكام الواقع .**

وليس الرجل العادي والفيلسوف العقلي وحدهما اللذين يرتكبان هذا الخطأ ، وانما الملاحظ ان هناك اسباباً تدعونا الى الاعتقاد بأن المتصوف نفسه كثيراً – ان لم نقل دائماً – ما يرتكب هذا الخطأ . والحق ان المتصوف – باعتباره واحداً من سكان العالم الطبيعي – ليس أفضل ولا أبرع من غيره ، بل هو مُعرَّض لشتى ضروب الخلط الذهني ، والخطأ العقلي ، والارتباك اللغوي ، كغيره من الناس . صحيحٌ انه لا بد لنا نحن البشر الماديّين الذين ننتمي الى طينة أحقر ، من ان نبجّل الصوفي تبجيلاً عميقاً ، خصوصاً وان الصوفي ينتمي الى سلالة أعلى ، ألا وهي سلالة الانسان الأعلى ؛ وان كان هذا لا يمنعنا من القول بأن احداً لا يدري هل سيكون في وسع الجنس البشري بصفة عامة ، في مرحلة من مراحل تاريخه المقبل، ان يتطور، ويترقى، لكي يصل الى مستواه . وعلى كل حال ، فان الصوفي موجود إلهي – على الأقل في اللحظات العليا من حياته – نظراً لانه قد استطاع ان يسير مع الله . ولكن ، على الرغم من انه لا بد لنا بطبيعة الحال من ان نحترمه احتراماً عميقاً ، الا ان هذا لا يعني انه لا بد لنا من ان نتقبل تقبلاً أعمى كل ما يقوله ، حتى ولو كان ذلك متعلقاً بالتقرير المباشر الذي يقدمه لنا عن خبرته ، وبالأحرى اذا كان متعلقاً بالنظريات العقلية والفلسفية الموضوعة على أساس تلك الخبرة . حقاً ان تجربته غير قابلة للوصف ؛ وما لا يوصف او ما لا يُنطَق به لا بدّ من ان يكون معصوماً من الخطأ ، طالما بقي صامتاً . ولكن ها هو ذا الصوفي **يتكلم** ، وهو

حين يفعل ذلك فانه يصوغ تصورات وقضايا منطقية . ومعنى هذا انه قد استسلم لحكم العقل وانه قد جعل نفسه عُرْضةً للوقوع في شتى ضروب الخلط ، وكافة المتاهات الملتوية ، ان لم نقل الاخطاء والمغالطات ، مما هو حليف للتفكير العقلي . وليس هناك ما يضمن لنا ان يكون الصوفي – بصفة خاصة – رجلاً قديراً ، بارعاً ، او صاحب تفكير عقلي . وكثير من الناس الذين هم أدنى منه روحياً قد يبزّونه في مضمار القوة العقلية والبراعة المنطقية . وتبعاً لذلك فانه ليس من الغرابة في شيء ان يخطىء الصوفي نفسه – مثله في ذلك مثل سائر البشر من الناحية العملية – فيأخذ مذهبه الصوفي القائل بأن العالم « غير حقيقي » على انه حكم من أحكام الواقع . وهو هنا – في الحقيقة – ضحية لغته الخاصة . ألم يقل «ان العالم غير حقيقي» ؟ ان ههنا موضوعاً ، ومحمولاً ، ورابطة . أليست هذه العبارة كتلك التي تقول : « ان الشجرة خضراء » ، او « ان الصندوق ثقيل » ، او كأية قضية اخرى اخبارية ، صحيحة كانت ام كاذبة ؟ واذن أفلا ينبغي ان تعد لاحقيقية العالم هي الاخرى بمثابة امر واقع ؟

اننا هنا بإزاء حالة جزئية من حالات المبدأ العام الذي ينصّ على ان كافة القضايا الدينية قضايا رمزية، ولكنها قد تؤخذ على محمل حرفيّ . والحق ان اللغة الحرفية ولغة الواقع انما هما شيء واحد بعينه . والملاحظ في كل مكان ان هذا هو الفخ

الذي يكمن في طريق الوعي الديني : فهذا الوعي كثيراً ما يأخذ أقواله على انها قضايا حرفية تنصب على الحقيقة الواقعة ، وعندئذ لا يلبث هلاكه ان يصبح أمراً محتوماً . والسبب في ذلك انه لا بد من ان يتبين في خاتمة المطاف ان تلك الوقائع المزعومة ليست وقائع، بل خرافات . واكتشاف هذه الحقيقة، سواء أكان ذلك على يد العلم ، ام على يد الفلسفة ، ام بالحس المشترك وحده ، انما هو بمثابة نصر محقق للنزعة الشكية .

ومن المحتمل ان يكون هذا سبباً من اسباب السمعة السيئة التي انتهى اليها مصير الفلسفات المثالية ، من أمثال فلسفة هيجل وفلسفة برادلي ، وهي الفلسفات التي كانت لها السيادة في انجلترا وأمريكا في نهاية القرن التاسع عشر . وآية ذلك ان حكم هذه الفلسفات بأن العالم ظاهر ، لاحقيقة ، قد أخذ على انه قضية واقعية ، لا من جانب خصوم هذه الفلسفات وحدهم ، بل من جانب الفلاسفة المثاليين أنفسهم . وقد قامت المعركة بين هؤلاء وأولئك في المجال المتعلق بهذه الدعوى نفسها . ونظراً لان المسألة قد اتخذت هذه الصورة ، فقد كان محتوماً ان تفضي الى النتيجة التي آلت اليها. وذلك لانك اذا قلت – بالمعنى الحرفي – ان العالم ، بما فيه هذه الورقة ، وذلك الكرسي ، او بما فيه الشمس والقمر ، كل ذلك غير حقيقي ، فقد نطقت بلغو فارغ واضح التهافت. ولم يجد خصومُ المثالية أدنى صعوبة في الانتصار على أعدائهم . وهكذا أصبحت المثالية الآن – على الاقل في

البلاد الانجلو ساكسونية – معتقداً محتقراً عتيقاً بالياً ، وان يكن لهـــا – بطبيعة الحال – انصار قلائل ما زالوا يتمسكون بها .

وعلى الرغم من ان الصوفي نفسه – مثله في ذلك مثل غيره من البشر – قد يقع في هذا الفخ ، الا ان الفيلسوف اكثر تعرضاً لخطر الوقوع في هذا الفخ من المتصوّف البحت . والسبب في ذلك ان الوعي الديني الموجود لدى الصوفي انما يعمل في وضح النهار بكل علانية . هذا الى ان اللحظة الالهية عنده مُحَقّقة لذاتها وواعية تماماً بذاتها . وتبعاً لذلك فان من شأن الصوفي ان يعرف – او ينبغي له ان يعرف – ماذا عسى ان تكون تلك اللحظة . وأما الفيلسوف فانه في العادة صوفي لاشعوريّ ، فهو بحسب الظاهر من تفكيره ، عقليّ النزعة . واما صوفيته – أعني تلك اللحظة الازلية الماثلة لديه – فانها مطوية في اعمـــاق لاشعوره . ومن هنا فانه قد يكون غافلاً تماماً عن الينبوع الذي تصدر عنه عياناته او كشوفه . وهو حين يجد تلك العيانات او الكشوف في صميم وعيه ، دون ان يكون على علم بالمصدر الخفيّ الذي تنبثق منه ، فانه قد يظن انها ثمرة لنشاط ذهنه التصوري المنطقي ، ومن ثَمّ فانه قد يأخـــذ القضايا التي تتجلى تلك الكشوف على صورتها ، كتلك القضية التي تقول ان العالم غير حقيقي ، على انها قضايا منطقية ، حرفية ، واقعية .

واذا كنا قد أشرنا فيما سبق الى الفلاسفة المثاليين في القرن

التاسع عشر ، فان هذه الاشارة لا تعني ان هؤلاء الفلاسفة كانوا اول من وقع في هذا الخطأ الحرفي . وانما الواقع – على العكس من ذلك – ان ارتكاب هذا الخطأ قد كان ظاهرة تكاد تكون عامة بين سائر الفلاسفة في كافة العصور . وآية ذلك ان كُلّاً من افلاطون [1] واسبينوزا – مثلهما في ذلك مثل مثاليّي القرن الماضي – قد اخذا بكل وضوح اعتقادهما بعدم حقيقة النظام الزمانيّ على انه ذو طابع واقعيّ . وهكذا الحال ايضاً بالنسبة الى الفلاسفة الهنود ، فانهم ذهبوا بصفة عامة الى اعتبار إنكارهم للعالم حقيقة واقعة .

وقد تولدت عن هذا الموقف نتيجة غريبة ، ان لم نقل مدهشة ، هي ظهور الكثير من الحجج المنطقية البارعة ، التي قُصِدَ بها البرهنة على ان العالم غير حقيقي ، وذلك على طول خطّ متصل من الفلاسفة ، ابتداءً من برمنيدس وزينون حتى برادلي . والواقع ان الفلاسفة قد اعتقدوا بأن لاحقيقة العالم انما هي أمر واقع . بيد انها لو كانت كذلك ، لكننا هنا بإزاء

---

١ – انه لمن الصحيح ان المرء غالباً ما يجهل – حين يكون بصدد أفلاطون – ما هو المقصود بالواقعة وما هو المقصود بالاسطورة . ولكن الملاحظ – على أقل تقدير – ان افلاطون لم يُولِ مثل هذه التفرقة كبير عناية ، وبالتالي فانه قد قدّم لنا مذهبه في كون العالم شبه حقيقي على انه دائماً حقيقة واقعية . والدليل على انه ظن ذلك ، او على انه فتح أمامنا السبيل لمثل هذا الظن ، أنه هو نفسه قد استخدم الحجج المنطقية للبرهنة على ذلك . ولا شك ان المرء لا يستخدم الادلة الا للبرهنة على ما يعتقد أنه حقيقة واقعة.

واقعة عجيبة للغاية ، مثيرة للدهشة ، متعارضة تعارضاً صارخاً مع الشهادة الواضحة للحواس والعقل ، عُرْضة لان تستثير النقاش الحاد والسخرية اللاذعة من جانب كل من يستمع اليها . ومن هنا فان الفيلسوف قد وجد نفسه في حيرة بالغة وقلق زائد، فراح يُجيل النظر فيما حوله ، علّهُ يعثر على أدلة يبرهن بها على صحة مذهبه ، أعني – بعبارة اخرى – علّه يستطيع ان يثبت أنه حقيقة واقعة . ولو انه فطن الى ان مذهبه ، نظراً لكونه صوفياً ، لا يمكن ان يكون واقعياً ، لكفى نفسه – بطبيعة الحال – مئونة البحث عن أدلّة يبرهن بها على صحته . ولا غرو ، فاننا اذا اعترفنا بأن مجموعةً ما من الاقاويل او الروايات تدخل تحت باب الاسطورة أو الرمزية ، فانه قد يكون من العبث ان نحاول البرهنة على صحتها . وإلا ، فهل يخطر على بال اي واحد من المعجبين ببَنْيان ، انه يحاول إظهارنا على ان قصة الحاج التي قدمها لنا هي قصة تاريخية ؟ واذن ، فان كل الأدلة التي اصطنعها الفلاسفة للبرهنة على أن المكان ، والزمان ، والعالم الزماني بصفة عامة غير حقيقية ، إنما هي نتيجة مباشرة لاختلاط القضايا الصوفية عليهم بقضايا الواقع .

وانه لمن النادر ان يلتقي المرء بمشهد مضحك كذلك الذي يلتقي به لدى كل من السيدين ف. ه. برادلي ، و ج. ي. مور ، حين يبرهنان على ان الزمان حقيقي او غير حقيقي ، وحين

يجهدان نفسيهما في البحث عن الاسباب المؤيــدة والاسباب المعارضة . وقد لا يكون من الانصاف ان نلوم السيد مور — حين يبرهن على ان الزمان حقيقي ، او ان الموضوعات الطبيعية موجودة بالفعل — على افتقاره التام الى كل عيان خاص بالمعنى الباطني والدلالة الصوفية للمذهب المثالي ، ما دام السيد برادلي نفسه — وهو الذي يبرهن على ان الزمان غير حقيقي — هــو ايضاً في ظلام دامس حول المعنى الصحيح لصميم مذهبه . وكل ما يمكننا ان نقوله ان السيد برادلي — على الاقل — كان يملك نوراً خافتاً يؤذن بحدس ، وان يكن قد جهل معناه ، في حين انه ليس لدى السيد مور في الظاهر اي حدس على الاطلاق .

والنتيجة التي تترتب على الاعتبارات السابقة ان كل الحجج التي اقتـُرحت — منذ زمن زينون حتى أيامنــا هــذه — للبرهنة على عــدم حقيقة العالم ، لا بد من ان تكون حججاً متهافتة . وآية ذلك انها تحاول البرهنة على ان العالم متناقض مع نفسه ، وبالتالي فانه غير موجود . ولكن العالم موجود بالفعل ، فهو لا يمكن بالتالي ان يكون متناقضاً مع نفسه ؛ وتبعاً لذلك فان كل الأدلة التي يراد بها البرهنة على انه متناقض مع ذاته لا بد من ان تكون منطوية على أخطاء منطقية . وفرق كبير بين ان نقرر هذا الامر وبين ان نعمل على اكتشاف تلك الاخطاء المنطقية وعرضها بالتفصيل . والواقع انه لما كانت الحجج دقيقة ، بارعة ، باعثة على الحيرة والاضطراب ، فليس بدْعاً ان يكون

اكتشاف المغالطات الكامنة فيها امراً عسيراً الى أبعد الحدود . ولكنّ ثمة جهداً كبيراً قد بُذل في الايام الاخيرة ، على يد بعض الفلاسفة والمناطقة والرياضيين ، من اجـــل عرض بعض تلك المغالطات – على الاقل – ولا بد لنا من الاعتقاد بأنها سوف تتكشّف جميعاً في ضوء المناهج العادية للتحليل العقلي .

ولا نراثا في حاجة الى القول بأنه هيهات لحجج الفلاسفة والمناطقة والرياضيّين ان تدحض المذهب الصوفي الخالص القائل بالطابع الوهمي للعالم ، على نحو ما هو ماثل في صميم الوعي الديني ، وذلك لان هذا الوعي إنما يكمن في منطقة ستظل على الدوام فيما وراء كل دليل اثبات وكل دليل نفي .

الفصل الثامن

الدائرة الالهية

ان الوعي الديني الخالص انما يكمن في نطاق يظل على الدوام فيما وراء سائر أدلة الاثبات وأدلة النفي .

تلك نتيجة ضرورية تترتب على الطابع « المغاير تماماً » لله بالقياس الى العالم ، والطابع « المغاير تماماً » للعالم بالقياس الى الله. ومعنى هذا ان النظام الازلي ليس هو النظام الطبيعي ، كما ان النظام الطبيعي ليس هو النظام الازلي . حقاً ان النظامين متقاطعان ، ولكن كُلًّا منهما يظل كما هو في صميم هذا التقاطع . فكل نظام منهما انما هو قائم بذاته تماماً . وتبعاً لذلك فان من المستحيل الانتقال ، عبر اي استدلال منطقي ، من الواحد منهما الى الآخر . وهذا ما يمنعنا تماماً ، بل ما يجعل من المستحيل علينا ، ان نتحدث عن أدلة إثبات او أدلة نفي ، حين نكون بصدد « الدين » .

والحق ان الفلاسفة وعلماء اللاهوت حين يتحدثون عن « أدلة

وجود الله » ، او عن « براهين المسيحية »، فان ما يدور بخلدهم دائماً انما هو الانتقال المنطقي من النظام الطبيعي ، او من أية واقعة من وقائع النظام الطبيعي ، الى النظام الإلهي . فهم – مثلاً – قد يُجْرون استدلالهم على النحو التالي : ها هو ذا العالم ؛ وانه لواقعة طبيعية ، فلا بد من ان تكون له علة . وقد يُشار الى وقائع طبيعية أخرى ، باعتبارها وقائع يفترض فيها أنها شواهد على وجود ضروب تكيُّف بين الوسائل والغايات في الطبيعة . فالنحل مثلاً يلقح الأزهار ، وهو لا يفعل ذلك – بكل تأكيد – عن طريق الصدفة البحتة ، او تحت تأثير اي مقصد من مقاصده الخاصة . والقلب جهاز عضوي له وظيفة خاصة ، تُفَسَّر باعتبارها المعنى الدال على وجود الغاية ، ألا وهي وظيفة توزيع الدم . وهذا التنظيم الغائي ليس من اختراعنا نحن ، وبالتالي فان المقصد المتمثل فيه ليس مقصدنا نحن . وتبعاً لذلك ، فانه لا بد من ان تكون علة العالم عقلاً واعياً مدبّراً . ولا شك أننا هنا قد عمدنا الى تبسيط الدليل (الغائي) اكثر من اللازم ، وبالتالي فان هذه الصيغة التي قدّمناها قد لا تلقى أدنى قبول من جانب علماء اللاهوت ، لانها لن تبدو لهم قضية مناسبة يمكن ان تروقهم . ولا ريب ان القضية – بهذه الصورة – ليست قضية تامة مستوفاة ؛ ولكن هذا ، مع ذلك ، ليس هو بيت القصيد، وانما بيت القصيد انه : أياً ما كانت صيغة هذا الدليل، فانه لا بد من ان يتخذ نقطة انطلاقه من النظام الطبيعي ، او

من بعض الوقائع المختارة من النظام الطبيعي ، لكي يَخْلُص في النهاية الى نتيجةٍ تتعلّق بالحقيقة الإلهية .

وقد تكون الواقعة الطبيعية التي ينطلق منها البرهان – في حالات أخرى – هي أحد الاحداث المدهشة التي لا نعرف بعد كيف نفسرها ، وبالتالي فاننا نطلق عليها اسم « المعجزة » . والمعجزة – فيما يُعتَقَد – انما هي الدليل على وجود تدخل إلهيّ (في مجرى الاحداث الطبيعية) .

وفي كل هذه الحالات ، نحن نستخدم واقعة او وقائع مستقاة من النظام الطبيعي ، كمقدمة او مقدمات نستند اليها في حجتنا ، ثم نَطْفُر ، عن طريق ضرب من الاستدلال الذي يبدو في الظاهر انه منطقي ، من النظام الطبيعي الى النظام الإلهي ، بحيث ان النظام الالهي ليبدو في النهاية بمثابة النتيجة التي يَخْلُص اليها الدليل. والمهم هنا ان المقدمة مستمدة من العَالَم الطبيعي ، في حين ان النتيجة موجودة في العالم الالهي .

بيد أننا لو عمدنا الى فحص طبيعة هذا الاستدلال ، لتبيّن لنا أنه يستند الى إجراء مستحيل . والواقع ان من شأن الاستدلال ان يسير دائماً على طول خط ممتدّ من العلاقات . فنحن نبدأ بواقعة ما مأخوذة من الملاحظة ، ثم نتبيّن ان لهذه الواقعة علاقة بواقعة اخرى غير مُلاحَظة ، وعندئذ ننتقل عبر تلك العلاقة الى الواقعة الثانية . وهنا تكون الواقعة الاولى هي

مقدمتنا ، بينما تكون الواقعة الثانية هي نتيجتنا . والعلاقة – في حالة الاستدلال الاستنباطي – انما هي علاقة اللزوم المنطقي . وأما في الاستدلالات غير الاستنباطية ، فاننا نستخدم أنواعاً اخرى من العلاقات ، لعل اكثرها شيوعاً علاقة السببية ، وهكذا قد نلاحظ مثلاً انه على الرغم من ان الشمس الآن ساطعة ، والسماء صحو ، الا ان الارض مبتلة ، والاشجار تقطر ماءً . ومن هنا فاننا نستنتج ان شؤبوباً قد طاف بسماء جونا في شهر نيسان (أبريل) ، فأمطرت السماء منذ عدة دقائق . وفي هذه الحالة يكون استنتاجنا قد انتقل ، عبر خيط علاقةٍ او سببية ، من معلولٍ ما باعتباره مقدمة ، الى علة ما باعتبارها نتيجة . والطابع العام المميّز للاستدلال انما هو الانتقال على هذا النحو من الوقائع الماثلة أمام أعيننا ، عبر حلقة متوسطة من العلاقات ، الى وقائع اخرى ليست ماثلة امام عيوننا ، وهي الوقائع التي نستنتجها دون ان نراها .

بيد ان النظام الطبيعي انما هو ذلك المجموع المؤلّف من سائر الاشياء التي ترتبط فيما بينها داخل شبكة منتظمة من العلاقات هي ما نسمّيه باسم الكون . وتبعاً لذلك فانه ليس من شأن اي استدلال ان ينقلنا من اي شيء داخل النظام الطبيعي الى اي شيء خارجٍ عنه . ولو أنني بدأتُ – مثلاً – من أية واقعة طبيعية ، فان العملية الاستدلالية التي أقوم بها – مهما يكن من طولها – لن تنتهي بي الا الى واقعة طبيعية أخرى . ولو

تصورنا وجود « علة أولى » فانها لن تكون — لمجرد كونها علة — سوى واقعة في النظام الطبيعي . ونحن لا ننكر أنه قد يكون في الامكان تصوّر دليل محتمل نرتد فيه من حالة العالم الراهنة الى علة عاقلة تكون هي السبب في اتصافه ببعض السمات الحالية ، ولكننا لا نعتقد ان دليلاً كهذا يمكن ان يكون صحيحاً في الواقع . وبيت القصيد هنا ان اية علة عاقلة للعالم المادي ، يتم الوصول اليها عن طريق مثل هذا الاستدلال ، لن تكون الا كائناً طبيعياً آخر ، أعني جزءاً من النظام الطبيعي . والمهمّ ان أية علة أولى من هذا القبيل **لن تكون هي الله** ، وانما ستكون — على أحسن الفروض — مجرد « صانــع » demi-urge . وسيكون لنا عود الى هذه النقطة فيما بعد .

والواقع انه اذا كان الله لا يوجـــد على طرف اي منظار مقرّب ، فانه لن يوجد ايضاً في نهاية اي قياس منطقي . وليس في وسعنا — لو اننا اتخذنا نقطة انطلاقنا من النظام الطبيعي — ان نثبت وجود النظام الإلهي . وانما لا بد للبرهان الدال على وجود النظام الإلهي — بوجه من الوجوه — من ان يقوم بذاته او في ذاته . ومعنى هذا انه لا بد من ان يكون شاهداً لنفسه . وذلك لان النظام الالهي — مثله في ذلك مثل النظام الطبيعي — تامّ في ذاته ، قائم بذاته .

ولكن اذا كان من غير الممكن — لهذه الاسباب — البرهنة على وجود الله بأدلة تتخذ مقدماتها من الوقائع الطبيعية ، فان

من غير الممكن ايضاً – لهذا السبب عينه – البرهنة على عدم وجود الله بأمثال هذه الأدلة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول انه ليس في الامكان إنكار وجود الله بالاستناد الى وجود الشر والألم في العالم .

بيد انه اذا كان من غير الممكن – بالاستناد الى أدلة من هذا القبيل – البرهنة على وجود النظام الالهي ، فليس الله – مع ذلك – بلا شاهد ، كما ان وجوده لا يمكن ان يُعَدّ – لهذا السبب – بعيداً عن اليقين . ولكن البرهنة على اي شيء يدخل ضمن النطاق الإلهي لا بد من ان تبدأ من داخل النظام الإلهي نفسه . وليس النظام الالهي – مع ذلك – بعيداً نائياً ، وكأنما هو فيما وراء النجوم ، بل هو في باطننا ، كما انه باطن ايضاً في سائر الموجودات جميعاً . ولا غرو ، فان الله ماثل في اللحظة الازلية الكامنة في كل انسان منا ، سواء أكان ذلـــك على صورة حضرة واعية بذاتها متكشفة تماماً ، ام على صورة حقيقة مطوية دفينة – بدرجة من العمق تختلف شدة وضعفاً – في باطن اللاشعور . ونحن نعبّر عن هذا المعنى بلغة شعرية حين نقول ان الله موجود « في القلب » . ففي قلب الانسان – إذن – انما يكمن ذلك الشاهد الذي ينطق باسم الله ، ويبرهن على وجوده ، لا في اي ظرف خارجي من ظروف النظام الطبيعي . وما دام علينا ان نحصر انفسنا في نطاق علم اللاهوت ، فانه قد يحسن بنا

ان ندع النحل جانباً ، وألا نعلـّق كبير اهمية على عملية تلقيحه للازهار !

ان كون الموجود الالهي غير قابل لان يكون موضوعاً لبرهان ، انما هو مجرد جانب آخر من جوانب تلك الحقيقة التي تقول ان الاشراق الصوفي لا يقبل أية صياغة تصورية . وذلك لان معنى هذا ان الله فوق متناول العقل المنطقي . وليست محاولة اثبات وجـــوده سوى مجرد محاولة للوصول اليه عَبْر التصورات ، وبالتالي فانها محاولة مَقـْضي عليها سلفاً بالفشل . وهذه النتيجة عينها متضمّنة ايضاً في المذهب القائل بالألوهية السلبية ، لان معنى هذا المذهب ان السبيل المؤدي الى فهم الله مُغلـَق دون كل تصور ، وبالتالي دون كل دليـــل منطقي . ومُحَصّل كل هذه العبارات ان الله لا يُعْرَف الا بالحدس ، لا بالعقل المنطقي .

وكل قضية دينية — وليس فقط تلك التي تقرر وجود الله — انما هي وليدة الحدس الديني ، فهي لذلك لا تقبل اي دليل آخر . وهذه الحقيقة لا تصْدُق على كافة عقائد الديانات الكبرى جميعاً فحسب ، وانما تصْدُق ايضاً على كل العبارات الدينية التي تقرّر في اي مكان ، بما في ذلك — مثلاً — القضايا المتضمنة في هـــذا الكتاب . فالقضايا الدينية لا تخلو من احد أمرين ؛ لانها إمّا ان تقوم على أساس من الحدس ، وإما ان تكون بلا أساس . وليس في استطاعة القارىء ان يضع تلك القضايا تحت محكّ اي برهان

منطقي ، سواء أكان برهان إثباتٍ أم برهان نفْيٍ . ومعنى هذا ان المعيار الاخير للحكم على أمثال هذه القضايا متروك للحدس الديني القائم لدى القارىء نفسه .

وليس أيسر من الوقوع في الخطأ حول هذا الموضوع . وربما كان في استطاعة القارىء – بطبيعة الحال – أن يحتــج بقوله مثلاً : « إن هذه القضية او تلك – مما ورد في هذا الكتاب – تتفق او لا تتفق مع الايمان الكاثوليكي ، وبالتالي فانها صادقة او كاذبة » . ونحن نعرف ان علماء اللاهوت الكاثوليك أنفسهم كانوا يجادلون ، وما زالوا يجادلون . ولكن الايمان الكاثوليكي نفسه لا يرتكز في نهاية الامر على شيء آخر سوى الحدس . وتبعاً لذلك فان المقدمة القصوى في اي دليل لاهوتي لا بدّ من ان تكون حدْساً ما من الحدوس . وابتداءً من هذه النقطة يمضي الدليل في برهنته عبر بعض الخطوات المنطقية حتى يصل الى نتيجته . ولكن الحدس نفسه غير قابل للبرهنة من جانب اي دليل او اية حجة . وهذا ما يُعبَّر عنه بطريقة اكثر توافقاً مع التقليد الديني حين يُقال ان اللاهوت قائم على الوحي ، وان جميع الاستدلالات اللاهوتية لا بد من ان تأخذ مكانها داخل إطار الحقيقة الموحى بها . والواقع ان الوحي والحدس انما هما لفظتان تشيران الى شيء واحد بعينه . ولا شك ان في هــذا الكتاب – كما هو الحال في الكتابات اللاهوتية الاخرى – سلاسل من الاستدلالات ؛ ولكنها تظل دائماً محصورة في دائرة الافكار

المرتكزة في النهاية على دعامة من الحدس . وليس القصد من وراء هذه الاستدلالات سوى بيان توافق هذه الفكرة مع تلك، او عدم توافق فكرة ما من الافكار المقترحة مع بعض القضايا الاخرى التي سبق تقبّلها عن طريق الحدس . واذن فان هذه الاستدلالات لا تنطلق مطلقاً في برهنتها من الخارج ، أعني من النظام الطبيعي ، لكي تصل الى النظام الالهي .

وقد نكتشف في بعض الاحيان ان قضية مـــا من قضايا المذهب اللاهوتي تتناقض مع قضية اخرى . ومثل هذا التناقض لا بد من ان يكون مرجعه احد امرين . فاما ان يكون التناقض حاسماً وغير قابل للحل اصلاً ، كما هو الحال في مذهب التثليث مثلاً — وهو الامر الذي سوف نناقشه في الفصل التالي — وإما ان نكون بازاء قضايا فرعية محضة، سرعان ما نتحقق من ان ثمة أخطاء قد ارتكبت في تأويل الحدوس التي استند اليها أساسها المذهبي . وأما اذا كان المذهب متوافقاً مع ذاته توافقاً باطنياً ، فانه لا بد من ان يتخذ عندئذ طابع « الكل » الذي يتماسك او يتداعى بحسب نوع الاساس الذي يرتكز عليه قوامه الحدسيّ وحده دون سواه . وحينما يؤخذ هذا المذهب ككل ، أعني كدائرة مكتملة من الافكار ، فانه لن يكون ثمة سبيل لتأييده او لمهاجمته من الخارج . والواقــــع ان اي نسَق من المعتقدات الدينية انما هو تفسير رمزي للنظام الالهي . وليس خارج النظام الالهي شيء ، اللهم إلا النظام الطبيعي . وتبعاً

لذلك فان القول بأن هذه الدائرة من الافكار التي تشرح النظام الالهي شرحاً رمزياً ، لا تقبل التأييد او المهاجمة من الخارج ، انما يساوي القول بأن ليس في الامكان قيام أدلة اثبات او أدلة نفي بالنسبة اليها ، ما دامت هذه الأدلة قائمة على مقدمات مستمدة من وقائع النظام الطبيعي .

وعلى ذلك فان المعتقدات الدائرة حول الله ، والأزل ، والنظام الالهي ، والطبيعة الالهية القصوى للعالم — وهي المعتقدات التي تؤلف هيكل ما اصطلحنا على تسميته باسم المعتقدات الدينية ، وهي في الوقت نفسه ما حاولنا ايضاحه في الفصول السابقة — نقول ان كل هذه المعتقدات تلسم بطابع دائري . ومعنى هذا ان كل معتقد منها يستلزم منطقياً غيره من المعتقدات ، ولكن ليس بينها معتقد واحد ، بل ليست هذه المعتقدات جميعاً، مأخوذة ككل ، لازمة عن اي شيء خارج دائرتها الخاصة . واذن فان هذه المعتقدات تكوّن « الدائرة الالهية » . ولا شك اننا حين حاولنا دراسة « الدائرة الالهية » في هذا الكتاب ، فاننا قد عجزنا في مناسبات عدّة عن ابراز ظاهرة «اللزوم المتبادل» بين الحقائق الدينية . وقد يجد القارىء في كتابنا هذا متناقضات ، ومظاهر عدم اتساق ، ومواضع غامضة ، وضروباً عدة من الالتباس . ولكن هذه جميعاً نقائص ترجع الى طريقتنا في علاج الموضوع ، لا الى الحقائق ذاتها . وبيت القصيد هنا انه ، سواء أكنا قد نجحنا أم فشلنا في

هذا العرض ، فان كل استدلال ديني – اذا فُهِمَ على وجهه الصحيح – لا بد من ان يكون دائرياً . ومعنى هذا انه ليس من شأن اي امر يندرج تحت النظام الالهي ان يكون متضمَّناً في اي امر آخر يندرج تحت النظام الطبيعي ، او ان يكون متعارضاً مع مثـــل هذا الامر ، كما انه ليس من شأن الحقيقة الدينية بصفة عامة ان تقبل اي أدلة اثبات او ادلة نفي .

ولا بد لنا من ان نتذكر أننا لا نتحدث هنا عن الدين نفسه ، بل عن المعتقدات الدينية ، أعني عن تلك القضايا التي يحاول العقل عن طريقها ان يفسر لنفسه رمزياً تلك الخبرة الباطنية القصوى التي هي الدين نفسه . وقد يكون في وسعنا ان نتصور الخبرة الدينية على انها شمس تكمن تحتها ، او تتدلى منها ، دائرة مُعلّقة هي دائرة الافكار او القضايا الدينية . وليس لهـــذه الدائرة اية دعامة تستند اليها من اسفل ، اعني من جانب الارض، او على الاصح من جانب النظام الطبيعي . وهذه القضايا – كما سبق لنا القول – هي ما لا سبيل الى استخلاصه عن طريق الاستنباط او الاستقراء من اي شيء كامن في نطاق النظام الطبيعي . ومعنى هذا انه لا بد من استخلاص تلك القضايا عن طريق الخبرة الدينية ، والخبرة الدينية وحدها . وقد يكون من لغو الحديث ان نقول عن الدين نفسه انه لا يمكن ان يُستخلص استنباطياً او استقرائياً : لان الدين هو الخبرة ، لا المعتقدات . وليس هناك ادنى معنى للحديث عن عملية استنباط الخبرة او

اثباتها ؛ وإنما القضايا وحدها هي التي يمكن ان تكون موضوعاً لبرهنة او تدليل او اثبات .

وقد يُظن ان هناك ضرباً من اللامعقولية الجوهرية في القول بأن الحقائق الدينية لا تُعرف تماماً الا عن طريق الحدس، وليس عن طريق العقل بأي حال من الاحوال . ومثل هذا النقد انما هو نقد طبيعي جداً، ولكن من السهل بيان ما فيه من خطأ . والواقع اننا هنا بازاء موقف يشبه تماماً ذلك الموقف الذي نجده لدى الوعي الجمالي . وقد سبق لنا ان لاحظنا وجود تشابه وثيق بين المجالين الجمالي والديني ، وقد يكون من شأن هذا التماثل ان يعيننا هنا أيضاً على فهم النقطة التي نحن بصددها . وذلك لان الحقائق الجمالية لا تقبل الاثبات ، اللهم الا عن طريق الحدوس الجمالية . ومثل هذا القول – فيما نعتقد – لا يعني الركون الى أية نظرية خاصة في علم الجمال ، فضلاً عن أنه لا ينطوي على أية إحالة الى نظرية كروتشه (مثلاً) في الحدس الجمالي . ونحن نعتقد ان ما سنقوله هنا سيلقى قبولاً عاماً من جانب كل مدارس الفلاسفة المشتغلين بعلم الجمال .

وحين نتحدث عن الحقائق الجمالية فاننا نعني بها ُكلاً من احكام الذوق ومبادىء النقد . وفي الامكان ملاحظة التماثل بين الفن والدين على نحوين . فمن الناحية الاولى يُلاحظ ان البحث عن دليل على وجود الله يساوي تماماً البحث عن دليل على وجود الجمال ، بمعنى ان ُكلاً منهما عبث لا طائل تحته ، وذلك

لاسباب واحدة بعينها . والواقع أنك إما ان تدرك الجمال ادراكاً مباشراً ، وإما الا تدركه . وبالمثل ، إما ان تدرك الله ادراكاً مباشراً بالحدس ، وإما الا تدركه . وكل من « الحقيقة الجمالية » و «الحقيقة الالهية » انما هما موضوعان لخبرة مباشرة . وليس في وسع اي منطق ان ينقل اليك الاحساس بجمال قصيدة او سيمفونية ، اذا كنت لا تستشعره بنفسك . صحيح ان في استطاعة الناقد البارع ان يوجّه نظرك الى الموضع الذي لا بد لك من ان تتطلع اليه ، وان يحدثك عما اعتبره غيرك من الناس آية من آيات الجمال ، وان يبيّن لك العناصر المعينة من العمل الفني التي يمكن الاهتداء فيها الى العنصر الجمالي على وجه التحديد . ومثل هذه العملية قد تقتادك الى رؤية الجمال حيث لم تسبق لك رؤيته من قبل . ولكن لا بد لك في خاتمة المطاف من ان ترى الجمال بنفسك ، بمعنى أنه لا بد لك من ان تدركه ادراكاً حدسياً .

ومن ناحية اخرى ، يلاحظ ان مبادىء النقد ترتكز في النهاية ارتكازاً تاماً على الحدس. وقد تحاول ان تحكم على اي عمل فني بالاستناد الى بعض القواعد ، او المبادىء والمفاهيم العقلية. ولكن حكمك عندئذ لن يكون الا حكماً سقيماً تافهاً ، او حكماً قديماً مبتذلاً . وذلك لان هذه القواعد نفسها قد سبق تجميعها في الاصل عن طريق ضروب حدسية من الاستحسان . فالناقد لا يضع القواعد للفنان ، وانما الملاحظ – على العكس من

ذلك – ان الفنان يُبْدع الاعمال الفنية حدسياً ، ثم يجيء الناقد بعد ذلك فيستخرج القواعد مما سبق انتاجه . والناقد حين يصوغ هذه القواعد ، فانه انما يقتفي خُطـَى الفنان متعقباً انتاجه . ومعنى هذا ان انتاج الفنان لا يساير قواعد الناقد . ولنضرب لذلك مثلا بسيطاً فنقول انه لا بد من ان يكون بعض الشعراء قد ألـّفوا في البداية قصائد مختلفة الاوزان ، دون ان يكونوا على علم بذلك ، اللهمّ الا عن طريق الاحساس السمعي الصرف . وبعد ذلك جاء النقاد ، فحلـّلوا ما صنعه هؤلاء الشعراء (او ذلك الشاعر) ، ولم يلبثوا ان تحققوا من انه يخضع بالفعل لبعض القواعد المتعلقة بالمقاطع المتحركة والمقاطع غير المتحركة . وقد تقول : « ان هذه القصيدة لا تملك أية وحدة » ، او « ان الاشكال في هذه اللوحة غير متوازنة توازناً سليماً » ، او « ان العقدة في هذه المأساة تابعة من عَرَض خارجي محض ، وليست تابعة – كما ينبغي ان تكون – عن الترقي الضروري للشخصيات والموقف » . ولكن ، لماذا ينبغي ان تكون للقصيدة وحدة ، وان يكون بين أجزاء اللوحة نوعٌ ما من الارتباط المتبادل ، وان يكون لعقدة المأساة طابع الترقي الضروريّ المستمد من التطور الحي للشخصية التراجيدية ؟ السبب الاوحد لتفسير كل هذا ان انعدام أمثال هذه السمات من شأنه ان يولـّد احساساً بالفشل الجمالي ، أعني اهتزازاً او زعزعة – ان صحّ هذا التعبير – لحدوسنا الجمالية التي تعرف ما هو صائب او مناسب في اي عمل فني . وحينما تبدع العبقرية الفنية الاصيلة أشكالاً

جديدة من الفن تجيء بمثابة تحطيم للقواعد القديمة ، فان هذه الاشكال الجديدة لا بد من ان تلقى – في البداية – استنكاراً او نَبْذاً من جانب الجمهور . وهناك أسباب عديدة لهذا الرفض ، لعلّ من بينها ان الجمهور يحكم على تلك الاشكال بالاستناد الى القواعد ، بدلاً من ان يحكم عليها – كما هو الواجب – حَدْسيّاً .

صحيحٌ ان هناك – بطبيعة الحال – مجالاً واسعاً للتدليل او الاثبات في مجال النقد الفني . ولكن الحال هنا كالحال تماماً بالنسبة الى البرهان اللاهوتي . وذلك لان القضايا هنا مستمدة من الحدوس ، وليست مهمة البرهان سوى إظهارنا على مدى صحة تأويل الحدس ، او مدى اتساق القضايا بعضها مع البعض الآخر . واذن فان وظيفة العقل هي ادخال النظام والاتساق على « النَسَق الجمالي » ، لا خلقه او استحداثه .

وتبعاً لذلك فانه ليس ثمة سبيل الى اثبات صحة أية قضية جمالية ، اللهم الا بالالتجاء الى حدس ما من الحدوس . وقد نلتجيء الى مفهوم او مبدأ عقلي ، ولكن هذا المبدأ نفسه لا بد من ان يكون موضع إثبات او برهنة عن طريق الحدس . وقد نبيّن ان قضية جمالية ما تترتب على قضية اخرى ، او انها غير متوافقة مع قضية اخرى ، ولكن هيكل القضايا الجمالية في مجموعها – ككل – لا يمكن ان يكون موضع تدليل او اثبات من جانب اي شيء خارج عنه . ومعنى هذا ان هناك « دائرة جمالية » تشبه من جميع الوجوه « الدائرة الالهية » . ولسنا نظن

ان اي شخص متفهّم لحقائق الامور ، يمكن ان يوجّه تهمة « اللاعقلية » الى ما اوردناه هنا عن الوعي الجمالي ، لان ما قلناه كفيلٌ بأن يلقى قبولاً عاماً . واذن فلماذا تقام هذه الدعوى ضد التصور القائل بأن الحقائق الدينية هي في النهاية حقائق لا تُعْرَفُ الا عن طريق الحدس الديني ، ولا تَقْبَلُ اي إثبات او برهنة عن طريق العقل ؟

بيد ان علينا – مع ذلك – ان نتوقع اعتراضاً من مصدر آخر . وهنا سيُقال ان الحدوس قـــد اشتهر من أمرها أنها متغيرة . فلو اننا لم نخضعها لاية قاعدة من قواعد العقل ، لوجدنا أنفسنا بإزاء خليط لا رجاء فيه من الآراء المتصارعة ، دون ان يكون ثمة سبيل للفصل فيما بينها وتحديد الصحيح من بينها . وقد يكون هناك جانب من الصواب في هذا القول ، ولكن فيه ايضاً مبالغة ملحوظة ، وفهماً خاطئاً من أساسه لدور العقل في المعرفة . اما عنصر الحقيقة فان من السهل تبيُّنه . وذلك لان هناك بالفعل كثيراً من الآراء المتصارعة في الدين . وليس هناك خلافات في الرأي داخل نطاق الديانة المسيحية فحسب ، بل هناك ايضاً ديانات متنازعة . ولا يستتبع ذلك – بالتالي – ان يكون هناك صراع بين الحدوس الدينية ، وان كنا لا نعني أنه لا يمكن ان يقوم مثل هذا الصراع مطلقاً . وقد سبق لنا ان قررنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب ان الديانات المختلفة انما هي وليدة ظروف جغرافية ، وحضارية ، وتاريخية مختلفة ،

تتفاعل مع نفس الحدوس الدينية الاصلية . وهذه الاختلافات – ان كان لنا ان نسمّيها كذلك – انما تكمن في التأويلات ، لا في الحدوس نفسها . واذا كان ذلك كذلك ، فان اللوم لا يقع على العنصر الحدمي ، بل على العنصر العقلي ، نظراً لان التأويل انما هو من عمل العقل المنطقي .

ولا بد لنا من ان نشير – على أية حال – الى ان هذا الموقف عينه ماثل ايضاً في النطاق الجمالي . وذلك لان هنا ايضاً توجد خلافات في الرأي ، ولكن لا حول القيمة الجمالية لبعض الاعمال الفنية الخاصة فحسب ، بل حتى حول المبادىء الجمالية القصوى وطبيعة الجمال نفسه . وأمثال هذه الاختلافات حول طبيعة الجمال تقابل الاختلافات القائمة في الدين حول طبيعة الموجود الالهي . وقد تكون هناك حدوس جمالية مختلفة متصارعة لدى الناس المختلفين ، ولكن الآراء المختلفة حول الفن والجمال لا تثبت ذلك . وقد سبق لنا ان بيّنا في الفصل الثاني ان هناك قرائن تشهد – فيما يظهر – بأنه من المحتمل ان يكون الوعي الجمالي – أعني الحدس الجمالي – واحداً في كل مكان ، وان الاختلافات القائمة انما تنشأ في الاصل عن الظروف البيئية المختلفة وحدها دون سواها . ومهما يكن من شيء ، فان القضايا الجمالية انما هي بالفعل مستمدة من الحدوس . ومع ذلك فان قابلية التغير المزعومة التي تتصف بها الحدوس ليست مبرراً كافياً للقول بأن الفن ، او النقد الفني ، عديم الجدوى . فلماذا – إذن –

يُظَنّ ان مثل هذه القابلية للتغير في دائرة الدين هي الكفيلة بأن تجعل الدين ، او الآراء الدينية ، عديمة الجدوى ؟ انه لمن المؤكد – بطبيعة الحال – ان الآراء الدينية المتصارعة لا يمكن ان تكون كلها صحيحة ، ولكن هذا الأمر يَصدق ايضاً على سائر الآراء الجمالية ، والسياسية ، والاقتصادية ، المتصارعة ، بل حق على الآراء العلمية نفسها . وليس في وجود صراع بين الآراء في نطاق أية دائرة من دوائر المعرفة البشرية ما يبرّر الحكم على هذه الدائرة كلها من دوائر المعرفة بأنها عديمة القيمة .

والحدوس الدينية – مثلها في ذلك مثل الحدوس الجمالية – هي ايضاً حدوسٌ تقبل التهذيب والتربية . وهي حينما تصبح مرهفة مهذبة ، فانها قد تزداد تقارباً ، بحيث ان الصراع الموجود بينها لا بد من ان يقلّ . ونحن نلاحظ ان للرجل المتوحش حدوسه الدينية الخاصة التي لا بد من احترامها . وعلى الرغم من ان هذه الحدوس لا تعادل حدوس الانسان المتحضر ، او على الاقل لا يفسرها الانسان المتحضر بالطريقة نفسها ، الا أن في الامكان تنقيتها وتهذيبها . وحتى اذا تنوعت الحدوس فان هذا لا يعني ان اي حدس منها يمكن ان يقوم مقام اي حدس آخر ، بحيث يكون في الامكان إلغاؤها جميعاً . وانما يجب ان نلاحظ ان الموقف هنا هو بعينه الموقف نفسه الذي التقينا به في المجال الجمالي . وآية ذلك ان الدوافع الفنية للرجل المتوحش قد تكون مختلفة عن دوافع المثقفين من الناس ، ولكن في الامكان

مع ذلك تنقيتها وتصفيتها، وبالتالي فان من المحتمل ان تصبح هذه الدوافع افضل واكثر قيمة .

هذا الى ان من شأن الحدوس الدينية ان يساند بعضها البعض الآخر . وعلى الرغم من ان كلاً منها هو في حدّ ذاته حدسيّ ، الا ان نسق العقائد الذي يستمد اصوله منها محكوم بالرقابة التنظيمية للعقل ، مثله في ذلك تماماً مثل المعتقدات العلمية التي تقوم على اساس من الخبرة الحسية . والموازنة بين الخبرة الصوفية والخبرة الحسية تعد موازنة خطيرة ، للأسباب التي اوردناها في الفصل الثالث . ولكن هناك وجهاً للتماثل بينهما، نظراً لان العلم تأويل للخبرة الحسية ، بالطريقة نفسها التي تعدّ بها المعتقدات الدينية تأويلات للخبرة الصوفية . وليست الخبرة الحسية ، ولا الخبرة الدينية ، في حد ذاتها عقلية . وانما تكون وظيفة العقل في كلتا الحالتين هي التأويل والتنظيم المنطقي للتأويلات . وليس من شأن المنطق مطلقاً ان يستحدث اي شيء ، لا في مجال الدين ولا في مجال العلم ، وانما كل مهمته ان ينظم المعتقدات التي تولدت في الاصل عن خبرات «غير عقلية»، سواء أكانت هذه الخبرات حسّية ام دينية ام جمالية . والواقع ان موضوعية العلم انما ترجع الى كون الخبرات الحسية في اساسها واحدة لدى جميع الناس، وان وجدت بينها بعض الاختلافات، لا الى كون الخبرات الاساسية التي يقيم عليها العلم بناياته ، ألا وهي الخبرات الحسية ، عقلية . وفي وسعنا ان نقول ان هذه

الحقيقة عينها تصدُق ايضاً على الدين من جهة المبدأ ، وان كان من غـير المؤكد ان يكون تشابه الخبرة الدينية لدى جميع الناس ، بنفس القدر ، او بنفس الدرجة من الوضوح من حيث قابلية التحقق ، كما هو الحال في المشابهات القائمة بين الخبرات الحسية .

وانه لمن الجدير بالملاحظة ، في المناخ الفكري السائـد في الوقت الحاضر ، ان علماء اللاهوت وأرباب الدين بصفة عامة ، لا يركنون الا قليلاً – اذا ركنوا اصلاً – الى الأدلة التقليدية على وجود الله. حقاً ان الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لا زالت تعدّ هذه الأدلة هامة ، ولكن هذه النظرة ليست عامة لدى الهيئات الدينية الاخرى ، او على الاقل ليست بنفس الدرجة . والظاهر ان الاتجاه السائد لدى رجـال الكنيسة العمليين هو أنه ، وان كان من الواجب عدم المبالغة في تأكيد قيمة تلك الادلة ، بل وان كان احدٌ قد لا يعلم بالفعل ما اذا كان لهذه الادلة اية صحة منطقية ، الا انه قد يكون من الافضل عدم التشهير بها صراحة ، او عدم الطعن في صحتها على الملأ ، نظراً لان من المستحيل ان يقطع المرء بأنها قد لا تكون – في وقت ما ، او بالنسبة الى بعض الناس – ذات فائدة او مصدر عون . وليس الاهمال العام الذي تلقاه هذه الادلة شاهداً على انحلال الايمان ، بل انه شاهد – بالاحرى – على العكس . وذلك لان هذا الاهمال يسير جنباً الى جنب مع ادراك متزايد يوماً بعد يوم

للحقيقة القائلة بأن شهادة الله باطنة في صميم النفس . ومع ذلك ، فانه لم يكن من النادر لدى المتديّنين من الناس ان تُنبَذ هذه الادلة نبذاً تاماً . حقاً ان ديفيد هيوم الذي اخضع تلك الادلة لتحليل عنيف لا هوادة فيه ولا رحمة قد كان فيلسوفاً ذا نزعة شكية . ولكن بين جماعة المتدينين فلاسفة مثل بَسْكال وكانْط نصبوا انفسهم ايضاً خصوماً او نقاداً لتلك الادلة .

والرأي القائل بأن اي دليل على وجود الله انما هو ضرب من الاستحالة المنطقية – وهو الرأي الذي نأخذ به هنا – رأيٌ لا يمكن ان يُنسَب الى بَسْكال ، وان كان كانْط قد ذهب الى الاخذ به . ولكن بَسْكال قد نعى على تلك الادلة المزعومة ما فيها من ضعف ، بحيث انه قد يكون من شأنها ان تولّد الالحاد ، بدلاً من ان توطد الايمان . ولو استخدمت تلك الادلة بقصد اقناع غير المؤمن ، لكانت النتيجة الوحيدة لذلك هي « تزويده بالاسباب المبررة للاعتقاد بأن براهين ديانتنا غاية في الضعف » . وحين قال بسكال قولته المشهورة : « ان للقلب اسبابه التي يجهلها العقل » ، فان هذه العبارة التي قد تستهدف للاعتراضات من بعض الوجوه ، انما هي في الحقيقة عبارة نفاذة تمضي الى جذور الموضوع . والقلب – بوصفه متميّزاً عن الرأس – انما هو في العادة رمزٌ للانفعال – بوصفه متميّزاً عن الفكر المجرّد . ومن هنا ، فان عبارة بسكال قد توحي بأن الخبرة الدينية هي محض انفعال ، ان لم نقل مجرد تفكير قائم على التمني .

وليس من شك في ان في الدين عنصر انفعال موجوداً بالفعل ، او ينبغي ان يوجد، ولكن من الواجب الا يستحيل هذا العنصر الى « انفعالية متطرفة » او « عاطفية محضة » . هذا الى انه لا ينبغي بأي حال ان نتصور الخبرة الصوفية على أنها انفعال . والواقع ان كلمة « انفعال » تشير في العادة الى حالة نفسية ذاتية صرفة . ولكن هناك معنى أعمق لعبارة بَسْكال ، ألا وهو ان العقيدة الدينية انما تقوم على أساسٍ من الخبرة الحدسية المباشرة، لا على اي دليل منطقي .

ان حجج كانْط في دحض الادلة التقليدية على وجود الله ، هي بطبيعة الحال حجج مشهورة . وانه لمن الاهمية بمكان ان نلاحظ انه لم يقدم هذه الحجج لخدمة النزعة الشكية . بل لخدمة الدين نفسه . وقــد كان كانْط يؤمن ايماناً جازماً بـ « الله ، والحرية ، وخلود النفس » . وحتى لو بدت لنا ديانته جافة ، مجردة ، وشكلية ، لا تكاد تنطوي الا على جانب ضئيل من « الشعور » الديني ، فان من المؤكد مع ذلك ان باعثاً من البواعث الرئيسية التي استندت اليها كل فلسفته كان هو العمل على « انقاذ » الدين من هجمات « الشكاك » . وقد يرى الكثيرون في محاولة الدفاع عن الدين عن طريق هدم الادلة التي يستند اليها ، او عن طريق إظهارنا على ان هذه الادلة ليست سوى مجرد مجموعة من المغالطات، تصرفاً غير سليم ، او اجراءً مشكوكاً في أمره . والواقع انه حين يستمسك الرجل الهيّابُ بأمثال

هذه الادلة ، فانه انما يقدم الدليل بذلك – وليسمح لنا القارىء بأن نبدي هذه الملاحظة – على افتقاره الى الايمان . ولكن ليس من شك في ان تصرف كانط الباسل انما كان هو التصرف الصحيح . ولسنا نعني بذلك ان الحجج التي اصطنعها في دحض تلك الادلة كانت حججاً حاسمة قاطعة : بدليل انها غامضة أشد الغموض ، فضلاً عن انها – فيما يخيل الينا – تنطوي على بعض الاخطاء المنطقية ، وبعبارة اخرى فانها ليست حججاً تفنيدية على الاطلاق . ولكن الحدس الاصلي الذي صدر عنه كانْط كان صائباً ، فضلا عن انه كان يستند الى عيان صحيح مؤدّاه ان ملكوت الروح يكمن فيما وراء كل امكانات أدلة الاثبات وأدلة النفي ، وان النظام الالهي مغاير تماماً للنظام الطبيعي ، بحيث انه لا يمكن ان يكون ثمة انتقال منطقي من احدهما الى الآخر . وقد كان كانْط على حق حين أدرك ان كل المحاولات التي تُبْذَل من أجل التوفيق بين الدين والنزعة الطبيعية العلمية لا بد من ان تفضي في خاتمة المطاف الى نكبة محققة بالنسبة الى الدين ، وأنه لا بدّ من التسليم للعلم بمائة في المائة مما يطالب به ، كما أنه لا بد من التسليم للدين بمائة في المائة مما يطالب به ، وانه ليس في الامكان تحقيق ذلك الا اذا كان النظامان – الطبيعي والديني – مملكتين مستقلتين تماماً ، وكل منهما قائمة بذاتها على حدة . والحق ان المحاولات المألوفة من اجل التوفيق بينهما ، وهي المحاولات التي كانت ذائعة في عهد كانط ، ولا تزال سائدة حتى في أيامنا هذه ، انما تضع ُكلًّا من الله والعالم في نظام واحد ، كما

يحصل مثلاً حينما يتصوَّر الله على انه « العلة الاولى » ، فان من شأن هذا التصور ان يجعل من الله مجرد اول عضو في السلسلة العليـــة التي هي « النظام الطبيعي » ثم يتم الانتقال بعد ذلك الى عملية تقسيم للارض المشتركة بينهما ، بحيث يُعْهَد بجانب من ذلك النظام الى الدين ، ويُعْهَد بالجانب الآخر الى العلم ، سواء أقام هذا التقسيم على تساوي الانصبة ام على اي وضع آخر . وأخشى ما نخشاه ان يكون قد وقع في ظن بعض العلماء في عصرنا الحاضر ان المعتقدات الدينية ، والحرية ، بل وربما وجود الله نفسه ، قد اصبحت جميعاً ممكنة ، بفضل المبدأ الجديد القائل بعدم تحدّد الالكترون ، أعني بفعل اكتشاف علمي يدخل في دائرة النظام الطبيعيّ .

والخطأ الكامن في فلسفة كانْط انما ينحصر في تجاهلهـــا للخبرة الصوفية . والله عند كانط – كما هو الحال عندنا – انما هو ذلك « الغير المطلق » . وهذه الحقيقة تتجلى في فلسفتنا على صورة مبدإٍ مؤدّاه أن النظام الازلي والنظام الزماني ، وان كانا متقاطعين ، إلا انهما مختلفان تماماً ، وكل منهما قائم بذاته على حدة . واما في فلسفة كانط فان هذه الحقيقة تتجلى على صورة فصل تام بين عالم الظواهر وعالم الحقائق (او الاشياء في ذاتها)*.

---

* من المعروف أن كانط يقيم تفرقة حادة بين « الظاهرة » (او الفنومين) و « الحقيقة » او « الشيء في ذاته » (او النومين) . والمؤلف يرى في هذه التفرقة نظيراً لتفرقته الاساسية بين النظام الزماني والنظام الازلي ، مـــع ملاحظة وجود ثنائية اصلية في كلا التصوّرين . (المترجم)

وقد عَهِدَ كانط بالله الى «عالم الحقائق»، مع ملاحظة ان «عالم الحقائق» عند كانط يعادل «النظام الازلي» عندنا. ولكن أية فلسفة من هذا القبيل، اذا تصورت العقل المنطقي على انه الأداة الوحيدة للمعرفة، فانها لا بد بالضرورة من ان تحيل الله الى حقيقة غير قابلة للمعرفة؛ وذلك لان العقلية المنطقية لا تعمل إلا في نطاق النظام الطبيعي. وتبعاً لذلك، فان النظام الالهي لا بد من ان يكون غير قابل للمعرفة من جانب العقل المنطقي. وهذه النتيجة صحيحة تماماً — وهي بعينها مبدأ الألوهية السلبية — وهي في الوقت نفسه النتيجة التي توصّل اليها كانط. ولكنّ في إحالة الله الى حقيقة لا يمكن معرفتها قضاءً تاماً على الدين، وهذا على النقيض تماماً مما قصد اليه كانط. واذن فلا بد من ان تكون هناك طريقة اخرى لمعرفة الله، عن سبيل آخر غير سبيل العقل المنطقي. وليس هذا السبيل سوى الحدس الديني الذي عجز كانط عن إدخاله في مذهبه. ومؤدّى هذا القول أن عالم الحقائق (او الاشياء في ذاتها) عالم غير تجريبي على الاطلاق، اللهم الا اذا كان في الامكان اختباره عن طريق الحدس. ونظراً لعجز كانط عن الاعتراف بالحدس في نطاق فلسفته، فقد عمد الفلاسفة اللاحقون عليه الى استبعاد «عالم الحقائق» الذي قال به، على اعتبار انه «عالم لاتجريبي».

والخطأ الكبير الذي تنطوي عليه الادلة التقليدية على وجود الله، هو انها تأخذ الحقيقة الرمزية على انها حقيقة حرفية،

أعني حقيقة واقعية ، وبالتالي فانها تحاول البرهنة على انها « واقعة » . فالمذهب الديني – مثلاً – يتحدث عن الله بوصفه عقلاً او شخصاً ، يتحكم في العالم تحكماً غائياً بقصد الوصول الى أهداف خيّرة ، ويكنّ للبشر ولجميع الخلائق محبة عميقة فائقة. وسرعان ما تؤخذ هذه اللغة الرمزية على انها لغة إخبارية تنبئنا ببعض الوقائع الحرفية ، وعندئذ يقوم البحث عن « شواهد » او « قرائن » لتأييد تلك الوقائع . والنتائج التي يتم الوصول اليها عن هذا الطريق هي في جميع الحالات نكبات على الدين . وذلك لان الشُكّاك لن يجدوا ادنى صعوبة في تمزيق تلك الشواهد إرباً إرباً ، وعندئذ سرعان ما يبدو الدين نفسه للعالم قاطبة وكأنما هو قد تحطم ، في حين انه لو فُهم الدين فهماً صحيحاً ، لتبيّن للجميع انه لا بد من ان ينتصب سالماً تماماً ، دون ان يكون قد أصابه اي أذى من وراء هذه الهجمات الشكية .

ولنضرب لذلك مثلاً آخر فنقول انه كثيراً ما يراد البرهنة على ان الله خيّر ، وانه يكنّ للخلائق كل محبة . والدلائل الوحيدة الممكنة على هذه الحقيقة ، اذا أريد التماسها في نطاق النظام الطبيعي ، سوف تنحصر في « النعم » العديدة التي يتمتع بها الناس بلا شك في هذه الحياة ، أعني – بعبارة أخرى – تلك الاشياء الطيبة العديدة التي ينطوي عليها العالم ، وتلك السعادة التي كثيراً ما يستمتع بها البشر في صميم خبراتهم .

ولكن ، بمجرد ما يشار الى امثال هذه الحقائق ، فانه لن يكون على الشاكّ سوى ان يشير الى ما في العالم من شرّ وشقاء، مبيّناً كيف ان الغالبية العظمى من مظاهر الشر والشقاء في العالم – مهما يكن من سعة خيالنا او بُعْد تصورنا – لا يمكن ان تُنْسَب الى خطأ اقترفه الانسان نفسه ، وان كان من الممكن ان يكون الانسان مسئولاً عن بعضها. (ومن المرجح انه لا يمكن ان يتصوّر احد ان تكون الآلام الشديدة التي تقاسيها الحيوانات وليدة أخطاء ارتكبتها) . واذن فنحن هنا بازاء دليل يشهد للطرف الآخر ، ويهدم تماماً كل برهان ديني . والواقع ان النتيجة التي ينشدها هذا البرهان ليست هي مجرد القول بأن الله خيّر جزئياً ، وشرير جزئياً ، الامر الذي يُستنتج من أية موازنة غير متحيّزة للأشياء الخيّرة والشريرة في العالم ، بل هي القول بأن الله خيّر خيرية مطلقة . والملاذ الوحيد الذي يمكن ان يلجأ اليه الانسان المتديّن هو ان يقول انه وان كان الخير الموجود في العالم دليلاً على خيرية الله ، الا ان الشر الموجود في العالم ليس دليلاً على « شر » الله ، بل هو مجرد دليل على ان وجود الشر في العالم هو بالنسبة الى الانسان سرّ وإشكال لا يقبل الحل . ولكن من الواضح انه ليس في الامكان ، من وجهة نظر الدليل المنطقي التي يلتزم بها الرجل المتدين عن جهالة وحمق ، السماح له بالاستشهاد بالقرائن التي تكون في مصلحته ، مع تجاهل شتى القرائن التي تتعارض مع رأيه ، بحجة انها مجرد « سرّ » .

وكل هذه الهزائم التي تحيق بالمتدينين من البشر ، انما ترجع الى انهم يأخذون مذاهبهم الدينية على انها قضايا حرفية اخبارية (اي تنبئنا بشيء عن الواقع) ومن ثمّ قابلة للبرهنة عن طريق الأدلة . ولا بد لنا من ان نضيف هنا الى ما سبق ان هـــذه المحاولات التي تبذل من اجل الوصول الى أدلة او براهين ، لا تبوء بالفشل فحسب ، او لا تحقق للدين أية خدمة فحسب، وانما هي تؤدي بالفعل الى الانتقاص من قدره . وذلك لان من شأنها ان تجرف العنصر الالهي الأزلي ، هابطة به من مجاله الخاص الى مجال العنصر الطبيعي الزماني . وقد سبق لنا ان بيّنا مراراً فيما سلف كيف اننا لو انتقلنا في استدلالنا من سلسلة العلل الى علة اولى ، ولو أطلقنا على هذه العلة الاولى اسم « الله » ، لأحلنا الله — بذلك — الى مجرد « شيء » بين اشياء اخرى عديدة في العالم ، اعني في النظام الطبيعي . وكل الأدلة الاخرى المزعومة على وجود الله ، لا بد من ان تؤدي الى النتيجة نفسها ؛ وبالتالي فانها جميعاً تجعل الله « متناهياً » ، ما دام النظام الطبيعي انما هو نظام الاشياء المتناهية . ولو كان الله مرتبطاً بالاشياء الاخرى باعتباره علتها ، لكان بالتالي متناهياً، ما دام من شأن «تغاير*» تلك الاشياء الاخرى ان يكون بمثابة « حدّ » لوجوده . وهذه هي النتيجة التي تترتب على فهم علـّية الله بمعنى حرفي —

* ترجمنا كلمة otherness هنا باللفظ العربي : « تغاير » .
(المترجم)

اعني بالمعنى الذي نقصده حين نقول عن الحرارة مثلاً انها علة غليان الماء . وفضلاً عن ذلك فان من شأن هذا الفهم ايضاً ان يضع الله في الزمان ، نظراً لان العلاقـــة السببية هي علاقة زمانية . واما اذا أُخِذَتْ علية الله بطريقة رمزية ، فانه لمن الواضح عندئذ انه لن يكون في الامكان اثباتها عن طريق الارتداد الى السلسلة العلّية ، ما دام من شأن هذا الاجراء ان يتضمن الفهم الحرفي للتصوّر السببي .

حقاً ان هناك استحالة منطقية في ان ننتقل ، بطريق الاستدلال ، من النظام الطبيعي الى النظام الالهي . ولكن ليس هناك — بطبيعة الحال — أية استحالة في ان ننتقل من شيء ما من الاشياء الداخلة تحت النظام الطبيعي الى شيء آخر في نفس النظام . واذن فليس ثمة استحالة منطقية في ان تكون هناك قرائن على وجـــود عقل شامل يدبر شئون الطبيعة . ولا غرو ، فان كافة ضروب الآراء الطبيعية الخالصة التي تندرج تحت هذا الباب انما هي آراء ممكنة . وليس في وسعنا ان نقطع بأن العقل البشري هو اوسع العقول قاطبةً في الكون . وكذلك ليس ثمة استحالة منطقية في ان نفترض وجود عقول غـــير متجسّدة . وفي هذه الحالة قد يكون في الامكان تصوّر الارض على انها محكومة بعقل كبير لامرئي ، يتلقّى أوامره من عقل آخر اكبر منه هو المتولي زمام المجموعة الشمسية . وقد تكون هذه الروح — بدورها — خاضعة لروح اخرى تهيمن على المجرة .

وقد تكون المجموعة الشمسية مجرد ذرة مفردة — على اعتبار ان الارض إلكترون واحد يدور حول النواة — في المجرى الدموي لحيوان هائل يكون جسمه بمثابة الكون المادي كله . وليس ما يمنع من تصوّر صدق أمثال هذه التخيلات . ولكنها — مع ذلك — ليست سوى خرافات ، نظراً لانها تصورات عفوية لا أساس لها ، فضلاً عن انها تفتقر تماماً الى كل دعامة من دعائم البرهان . وبيت القصيد هنا — مع ذلك — انه مهما يكن من أمر ذلك العقل الذي يُدَبِّر الكون ، او جزءاً من الكون ، ومهما يكن من ضخامته ، وعظمته ، وقوتـــه ، وذكائه ، وخيريته ، فانه لا يمكن ان يكون هو الله . والحق أنه لن يكون سوى موجود طبيعي آخر ، اعني جزءاً من النظام الطبيعي ، او لعله ان يكون مجموع هذا النظام . ولو تصورنا الله على هذا النحو ، لكان مجرد خرافة ، او مجرد شبح ضخم ، ليس ما يمنع من ان يكون محباً للخير ، او مجرد كاهن هائل ، مجرد من الجسد ، فوق مستوى الكائنات الارضية . ومثل هذه الخرافة قـــد تكون متضمّنة في جميع البراهين المزعومة على وجود الله .

وهكذا نعود الى موقفنا الاصلي فنقول انه ليس ثمة استدلال منطقي يمكن ان يرقى بنا من المستوى الطبيعي الى المستوى الالهي ، او من النظام الطبيعي الى النظام الإلهي . وليس ثمة شيء يمكن ان نسمّيه باسم « اللاهوت الطبيعي » . ومعنى هذا

أنه إما ان يُعرَف الله عن طريق الوحي – أعني عن طريق الحدس – وإما ألا يُعرَف على الاطلاق . وليس الوحي شيئاً قد حدث في الماضي ، بل هو شيء يحدث في كل لحظة من لحظات الزمان ، وفي كل قلب من القلوب ، وان كان من شأنه ان يصل الى أعلى لحظة من لحظاته في الاشراق الموجود لدى الصوفي العظيم .

ونحن نجد انفسنا هنا ايضاً بإزاء حل للمشكلة العتيدة : مشكلة الصلة بين الايمان والعقل . والحق ان الله لا يُعرَف بالعقل ، بل بالايمان . ولكن الايمان لا يعني التصديق الاعمى لبعض القضايا التي لا ينهض عليها برهان ، او التي تتعارض مع كل برهان . ولو اننا تصورنا الايمان على هذا النحو ، لكان في ذلك انتقاص من قدره ، وهبوط به الى مستوى الخرافة ، او تصلّب الرأي ، او العناد العقلي المحض . وليس الايمان والحدس سوى شيء واحد بعينه . والواقع ان مهمة الايمان انما هي الكشف عن الله . ولكن للعقل ايضاً دوره في مضمار الدين : فان عليه ان يفسّر للذهن مكتشفات الايمان بالطريقة الوحيدة الممكنة ، أعني عن طريق القضايا الرمزية ، كما ان عليه ايضاً ان يتأكد من توافق تلك القضايا الرمزية بعضها مع البعض الآخر ، وإمكان التحامها جميعاً في نسَق واحد منظم . وقد فطن اصحاب الفلسفة الوسيطة الى هذه الحقيقة حينما ارتأوا ان العقل يعمل في الاطار الذي حدّده له الايمان والوحي . والقول بأنه لا بد للعقل من

ان يبقى داخل نطاق الحدود التي وضعها الوحي ، وانه لا ينبغي له ان يتعارض مع الوحي ، او ان يحاول تجاوزه او الامتداد الى ما وراءه ، انما يعني ان مصدر كل حقيقة إلهية هو الحدس ، وانه ليس للعقل اي دخل في نشأة ذلك الحدس ، وانه ليس عليه سوى العمل على تأويل الحقائق التي يزوّدنا بها الحدس . ولئن كان هـــذا العيان – في حد ذاته – صحيحاً ، إلا أنه – بطبيعة الحال – لا بد من ان يستحيل الى رأي فاسد ، لو أصبح المقصود به هو التقبل الاعمى لما قال به كتاب من الكتب او منظمة من المنظمات ، استناداً الى « الايمان » وحده ، دون ادنى فحص او امتحان .

الفصل التاسع

التصوّف والمنطق

على الرغم من ان العقلية اللاهوتية - طبقاً لما يقضي به تصوّر الدائرة الإلهية - تحاول دائماً ان تنظم قضاياها على صورة نَسَق متماسك متوافق مع نفسه ، الا أنه قد لا يكون في وسعها ان تقوم بمثل هذا التنظيم حينما تكون بإزاء العيانات الدينية الاساسية القصوى . والمبدأ الاول من مبادىء التفكير المنطقي هو مبدأ التناقض ، اعني المبدأ القائل بأن القضيتين اللتين تتناقض احداهما مع الاخرى لا يمكن ان تكونا صحيحتين معاً . وقـــد يكون في استطاعة علم اللاهوت ان يلتزم هذا المبدأ في أحكامه السطحية الفرعية ، اعني تلك القضايا التي هي مجرد احكام لازمة عن النواة الاصلية او المركز الاساسي لعياناته . وأما هذا المركز الاساسيّ نفسه فانه لا يخضع لمثل هذه المعالجة المنطقية. وحينما نحاول ان نخلع عليه طابعاً منطقياً، فاننا سرعان ما نجد فيه متناقضات ذاتية لا تقبل الحل .

وقد نجد انفسنا ميالين الى التعبير عن هذه الحقيقة بقولنا – كما قيل في كثير من الاحيان – ان التناقض يكمن في قلب الاشياء ، او في صميم طبيعة « الموجود الاقصى » نفسه . وقد لا يكون علينا ادنى حَرَج في استخدام مثل هذا الضرب من التعبير ، ولكنه مع ذلك ليس تعبيراً صحيحاً على وجه الدقة . وذلك لان « الموجود الاقصى » نفسه ليس « متناقضاً مع نفسه » ، ولا هو « متسق مع نفسه » . انه موجود غير قابل للقسمة ، خلو تماماً من الأجزاء ، في حين ان « التناقض الذاتي » انما يعني التعارض المنطقي بين جزء وآخر ، بينما يعني « الاتساق الذاتي » الانسجام المنطقي بين جزء وآخر . و « الموجود الاقصى » لا يمكن ان يكون متسقاً مع ذاته ، او متناقضاً مع نفسه ، نظراً لان هاتين الصفتين مقولتان منطقيتان . والحق ان « الموجود الاقصى » ليس منطقياً او لامنطقياً ، بل هو عديم الصبغة المنطقية * . وربما كان الادنى الى الصواب ان نقول ان المتناقضات كامنة فينا نحن ، لا في الموجود الاقصى نفسه . وهي تنشأ عن محاولة فهم « الموجود الاقصى » عن طريق التصورات المنطقية . وأما الموجود الاقصى نفسه فانه يَنِدُّ عن هذه التصورات ، ولهذا فاننا حينما نعمد الى فرضها عليه بالقوة ، فان النتيجة الوحيدة التي نَتَخلَّص اليها هي ان تفكيرنا نفسه سرعان ما يقع في التناقض .

---

* alogical

ولكن، ايا ما كان التعبير الذي قد يحلو لنا ان نستخدمه للاشارة الى هذه الحقيقة ، فاننا لا بد من ان نجد أنفسنا بإزاء المذهب القائل بأن الله سر . وليس هناك سوى طريقتين لفهم تصوّر السرّ الإلهي . فإما ان نفترض انه لا يعني سوى ان هناك بعض حقائق متعلقة بالله ، لم يتمكن العقل حتى الآن من الاهتداء اليها ، وقد لا يتمكن يوماً من الاهتداء اليها ، ولكنها مع ذلك – بالنظر الى الطبيعة الجوهرية للعقل – تقبل الكشف نظرياً . فسرّ التثليث – مثلا – قد يُحَلّ يوماً عن طريق ضرب من الرياضيات التي لا زالت حتى الآن دون متناول اكبر علماء الرياضة في العالم . ولو توافرت بعض الظروف ، ولو قدّر لنا ان نحيا بالقدر الكافي ، ولو تهيأت لنا جميع المعلومات الممكنة عن الكون ، ولو تمكن العقل البشري – في المستقبل – من تنمية قواه العقلية وبراعته المنطقية بما فيه الكفاية ، فان الله عندئذ – في طبيعته الكاملة غير المنقوصة – قد يصبح معروفاً ومفهوماً ، كما ان شتى المتناقضات الظاهرية التي تتولّد لدينا الآن حين نحاول فهمه ، لن تلبث ان تزول . وتبعاً لذلك فان الله – في هذه الحالة – ليس سراً الا بالعرض ، كما ان سريته قابلة – نظرياً – للالغاء . واما الطريقة الثانية (لفهم السرّ الالهي) – وهي الطريقة التي اكدناها هنا – فهي ان العقل المنطقي هو في ذاته والى الابد عاجزٌ – نظراً لطبيعة تكوينه الجوهريّ – عن فهم « الموجود الاقصى » . ومؤدّى هذا القول ان السرّ النهائي للعالم يَنِدُّ عن عقلٍ مبدؤه القانون المنطقي القائل بعدم التناقض ،

بحيث انه حينما يحاول مثل هذا العقل ان يفهمه ، فانه لا بد من ان تتولد عن ذلك متناقضات . وهذا الرأي يقتضي ان يكون السرّ الالهي جوهرياً ، مطلقاً ، غير قابل للتصفية .

ومن جهة اخرى ، فان « سريّة » الله لا تختلف مطلقاً عن « استحالة فهمه » ؛ وهي الحقيقة التي اكدتها عقيدة القديس اثناسيوس . ولو اصطنعنا وجهة نظر التأويل الاول ، لكان علينا ان نقول ان ما تقرره هذه العقيدة هو محض مبالغة ، من المحتمل الا يكون المقصود بها سوى تمجيد الله ، وان كان من المشكوك فيه ان تكون لغة المبالغة طريقة مشروعة في تمجيد الله . واما من وجهة نظر التأويـــل الثاني ، فان استحالة فهم الله ليست مبالغة ، وانما هي عين الحقيقة . فنحن هنا بإزاء حقيقة باطنة في صميم الطبيعة الالهية ؛ حقيقة مطلقة جوهرية بالنسبة الى تلك الطبيعة ، وبالتالي فانها لا تقبل اي تعديل او تحوير او تصفية .

وعلاوة على ذلك ، فان تصور الطبيعة الإلهية باعتبارها غير قابلة للادراك من جانب العقل المنطقي انما هو بعينه تصوّر الله باعتباره ذلك « الغير المطلق » ، الذي يخرج تماماً عن كل نظام طبيعي . ولو اننا صُغْنا الامر على هذا النحو ، لكان في وسعنا هنا ايضاً ان نستخدم احد التأويلين . فلو اصطنعنا التأويل الاول ، لكان علينا ان نقول ان هذه الطبيعة المغايرة تماماً إنما هي محض مبالغة . وتبعاً لذلك فاننا لن نتصور الله — في هذه

الحالة – الا باعتباره شيئاً بين غـــيره من الاشياء الاخرى في الكون ، وان كنـــا سوف نتصوره بلا ريب موجوداً اعظم بكثير ، وأسمى وأقوى ، من اي موجود آخر . واما لو اتخذنا وجهة نظر التأويل الثاني ، فسيكون معنى القول بأن الله « غير مطلق » انه ليس جزءاً من الكون ، او شيئاً واحداً بين اشياء ، وانما هو موجود يقوم وجوده في مستوى ، او نظام ، او بُعْد ، مختلف تمام الاختلاف عن « نَسَق الاشياء » الذي يكوّن النظام الطبيعي . ومثل هذا القول انما يساوي تماماً قولنا ان الله غير قابل للإدراك عن طريق التصورات . وذلك لان «التصور» – في صميم طبيعته – انما هو قدرة العقل على اكتشاف علاقات بين شيء وآخر في الكون . ولما كان الله لا يدخل ضمن هذه الاشياء كواحد منها ، فانه ليس في استطاعة العقل المنطقي ان يهتدي اليه مطلقاً .

وهناك ايضاً متناقضتان أخريان يمكن ان نوحّد بينهما من جهة ، وبين ُكلٍّ من رأينا والرأي المعارض له من جهة اخرى . والحق ان رأينا القائل بأن الله «غير» مطلق يساوي ايضاً تأويل الحقيقة الدينية على انها رمزية ، في حين ان الرأي المعارض له يساوي التأويل القائل بأن الحقيقة الدينية حرفية . ولو أننا أخذنا – مثلاً – القضية الدينية القائلة بأن « الله محبة » ، لكان مفاد التأويل الحرفي ان هناك وجهاً للمقارنة بين حب الله وحب البشر . وتبعاً لذلك فان محبة الله لن تكون الا محبة أعظم من

حيث الدرجة ، لا من حيث النوع ؛ كما ان الله نفسه لن يكون سوى شخصية مُحبة بين غيرها من الشخصيات الاخرى . واما اذا اخذنا القضية – من وجهة النظر الاخرى – على انها قضية رمزية ، فان هذه النظرة تتطلب الا يكون هناك اي وجه للمقارنة بين محبة الله ومحبتنا نحن ، كما انها سوف تقتضي ان تكون المحبة الإلهية ، بل ان يكون الله نفسه ، منتسباً الى نظام آخر مختلف كل الاختلاف عن ذلك النظام الذي نعيش فيه ونتحرك ، في لحظاتنا الطبيعية ، داخل النظام الزماني .

وإذن فان في الامكان تقرير رأينا على أنحاء عدة مختلفة . ففي استطاعتنا ان نعبّر عنه إما بأن نقول ان الله «غير» مطلق ، وإما بأن نقول ان العقل المنطقي عاجز عن فهمه ، وإما بأن نقول ان طبيعة «الموجود الاقصى» هي بالنسبة الينا متناقضة مع ذاتها ، وإما بأن نقول ان سرية الله واستحالة فهمه حقيقتان مطلقتان باطنتان في صميم وجوده ، وإما بأن نقول ان كل القضايا الدينية قضايا رمزية . وكل هذه الصيغ المتنوعة انما يتضمن بعضها البعض الآخر ، بحيث إنها لتبدو في النهاية وكأنها هي مجرد طرق مختلفة لتقرير شيء واحد بعينه . ويترتب على ذلك ان يكون الرأي المضاد لرأينا قابلا هو الآخر لان يصاغ على أشكال عدة تناظر الاشكال السابقة ، وان كانت هذه الاشكال مع ذلك متعادلة في الواقع . ففي الامكان صياغة هذا الرأي بأن يقال ان الله ، وان كان اعظم وأشرف بكثير من باقي

الموجودات الاخرى ، الا انـــه لا يختلف عنها من حيث النوع ، بل من حيث الدرجة فقط ، او بأن يقال – بعبارة أخرى – ان الله ليس «غيراً» على الاطلاق، اللهم الا اذا أخذت هذه العبارة على محمل الاجلال والاكرام ، وانه قد يكون في استطاعة العقل التصوري المتطور بالقدر الكافي ان يفهم الله فهماً تاماً ، وانه قد يستطيع ان يزيل المتناقضات التي تتمركز في الوقت الحاضر حول كل محاولة من هذا القبيل ، وان « سرية » الله وعدم قابليته للفهم انما هما أمران نسبيان ، وانه لا بد من فهم القضايا الدينية فهماً حرفياً .

وليس من شك في ان النظرة المعروضة فيما تقـــدم بشتى أشكالها ، انما هي النظرة الاساسية في هذا الكتاب ، بحيث انه لا بد لشتى الانتقادات الموجّهة الى تصوراتنا ، اذا أريد لها ان تكون انتقادات أشدّ عمقاً وأوسع دراية ، من ان تتركز حول هذا المحور الاساسيّ . وقد حاولنا خلال الفصول السابقة ، وعلى الاخص في الفصل الخامس ، ان نتولى الرد على الانتقادات التي قد تنبعث عن اتخاذ وجهة النظر المعارضة لرأينا . وسوف نحاول في هذا الفصل الختامي ان نؤيد رأينا عن طريق الاستعانة ببعض الاعتبارات الاخرى غير المباشرة .

والحق انه لا سبيل الى الفصل في الموضوع عن طريق الحجة او الدليل ، كما ان الرأي الذي عمـــدنا الى تأكيده لا يقبل « البرهنة » ، اذا فهمنا من « البرهان » انه الانتقال المنطقي من

أمور قائمة في « النظام الطبيعي » الى أمور قائمة في « النظام الإلهي » . وان الحقائق الدينية لتعتمد اعتماداً كلياً على الحدوس الدينية . وبعبارة اخرى ، فانه لا بد من ان يكون الحَكم الفيصل الذي نلتجىء اليه في النهاية هو الحدوس البشرية الاصلية وحدها ، لا أية « وقائع » كائنة ما كانت . والدعوى التي نجادل عنها هنا ، هي أن التأويـــل الذي قدمناه للدين يتوافق مع الحدوس النوعية التالية ، في حين ان التأويل المعارض له يتنافر معها ، ويخرج عليها ، ويشذ عنها . واليك هذه الحدوس :

١ ـــ الحدس الذي تقرره العبارة القائلة بأن الله سرٌ فيما وراء كل فهم بشري .

٢ ـــ الحدس المرتبط به ، وهو ذلك الحدس الذي تقرره العبارة القائلة بأن الغبطة الإلهية هي « السلام الإلهي الذي يفوق كل عقل » .

٣ ـــ الحدس الذي يتجلى في القضية القائلة بأنه ليس ثمة غبطة في الاشياء المتناهية ، بل في اللامتناهي وحده ـــ وهي القضية التي تصبح خاطئة اذا فهمت الغبطة على انها تعني شيئاً شبيهاً بالسعادة الطبيعية .

٤ ـــ الحدس الذي يعبر عن نفسه في القضية القائلة بأن الله غير متناه ؛ وهو ما لا يمكن ان يكون ، لو كان الله مجرد شيء بين أشياء أخرى ، او مجرد كائن تجمعه بعض العلاقات بالاشياء القائمة في هذا العالم .

٥ — الحدس الذي يُعبّر عنه في القضية القائلة بأن الله أزلي؛ وهو ما لا يمكن ان يكونه، اللهم الا اذا كان ينتمي الى نظام مختلف تمام الاختلاف عن نظام الزمان.

٦ — الحدس الذي يُعبّر عنه في القضية القائلة بأن الله خلاء؛ وهي القضية التي لا تعني شيئاً آخر سوى القول بأن الوجود الإلهي خواء محض في نظر الذهن المنطقي، وأنه لا سبيل الى الاهتداء اليه عن طريق التقدم عَبْر خيوط شبكة العلاقات المتداخلة بين الموجودات المكوّنة للنظام الطبيعي.

وفي استطاعتنا الآن ان ننتقل الى مجموعة اخرى من الاعتبارات التي تدعّم النتائج السابقة عينها. وسوف نبين **أولاً** ان العبارة التي تؤكد ان ثمة تناقضاً في الموجود الاقصى نفسه، او على الاصح، ان محاولة تقرير طبيعة الموجود الاقصى في قضايا منطقية لا بد بالضرورة من ان تفضي الى متناقضات، انما تستند هي نفسها الى حدس؛ **وثانياً** ان المتناقضات — بالتالي — لا بد من ان تثور بالضرورة في جميع الفلسفات التي تستمد أصولها او إلهامها من «التصوّف»، وان شتى المحاولات التي تُبْذَل في سبيل حل تلك المتناقضات لا بد حتماً من ان تبوء بالفشل.

ولا بد لنا من ان نميّز أولئك الذين نسمّيهم باسم «المتصوفة الدينيّين الخُلّص» — من أمثال إيكهارت Eckhart، وتاولر، والقديس يوحنا خـــادم الصليب St. John of the Cross، ومؤلّفي الاوبانيشاد — عن الفلاسفة — من أمثال اسبينوزا،

وهيجل ، وبرادلي . صحيح أننا لو التزمنا الدقة ، لكان علينا ان نقول انه ليس ثمة صوفيّ «خالص» ، ما دام الصوفيون جميعاً هم ايضاً موجودات ناطقة ، وبالتالي فانهم يميلون كغيرهم الى التفلسف . ولكن هناك فارقاً إجمالياً بين هذين النوعين من البشر يمكننا فهمه دون كبير عناء . وآية ذلك ان العبارة الاولى في الفقرة الاخيرة التي مرت بنا – وهي القائلة بأن التناقض في الموجود الاقصى هو نفسه حدس ديني – انما تحيلنا الى اولئك الذين اصطلحنا علـــى تسميتهم باسم «الصوفيّين الخُلّص» . واما العبارة الثانية – وهي القائلة بأن الفلسفات القائمة على التصوف تنطوي دائماً على متناقضات لا سبيل الى حلها – إنما تحيلنا الى اولئك الذين اعتدنا وضعهم في الغالب تحت فئـــة الفلاسفة .

وأما فيما يتعلق بالنقطة الاولى ، فان المطّلع على العبارات الصوفية قلما يعجز عن الاهتداء الى هذه الواقعة : ألا وهي ان الوعي الصوفي يُؤثر دائماً التعبير عن نفسه بلغة « المفارقة » او « التناقض الظاهريّ » . وحسْبنا ، للتدليل على هذه النقطة ، ان نسوق مثلين او ثلاثة ، وان كان من السهل جمع قائمة كبيرة من هذه الامثلة .

فهذا يعقوب بوهمه – مثلاً – يقرر ان الـ « نَعَمْ الازلية » والـ « لا الازلية » تكمنان جنباً الى جنب في الطبيعة القصوى لله ، ومعنى هذا ان الصراع ، والانقسام ، والتناقض ، قائمة

جميعاً في طبيعة الاشياء ، وانها ضرورية للوجود . وليس من شك في ان كلمتي « نعم » و « لا » هنا مستخدمتان بطريقة شعرية ، وبالتالي فانهما لا تعنيان مفهومين منطقيّين . ولكن اذا كان بوهمه قد اراد ان يتكلم عن الله بطريقة شعرية ، فلماذا تخيّر من بين جميع الفاظ المعجم هذين اللفظين بوجه خاص ؟ انه لمن الواضح انه لم يتخيرهما الا لانهما يُبْرزان في نقطة حادة او في بؤرة ناصعة ، فكرة تناقض الموجود الاقصى .

واما عبارة إيكهارت التي سبق لنا ان استشهدنا بها في موضع سابق ، ألا وهي قوله : « ان عليك ان تحب الله كما هو ، اي باعتباره لاإلهـــاً » ، فانها تنطوي على تناقض ذاتي . وكل الاساليب المستخدمة في التعبير عن الطابع السَّلْبي للألوهية ، كقولنا مثلاً عن الله انه « العَدَم الذي لا اسم له » تنطوي ايضاً على تناقض .

وليس من شك ايضاً في ان مذهب التثليث انما يمثل مثالاً آخر (لهذا التناقض) .

أما وقد سُقْنا فيما تقدَّم بعض امثلة مستقاة من مصادر مسيحية ، فربما كان في وسعنا الآن ان نستشهد بمثالين مستمدين من الاوبانيشاد . والواقع ان هذه الكتابات — التي قد تمثل اقدم عبارات صوفية في التاريخ — انمـــا هي كتابات حافلة بلغة « التناقض الذاتي » . ولعلّ من هذا القبيل مثلاً قولها :

« ان ذلك الواحد ، وان كان عديم الحركة ، الا انه أمْضَى من الذهن ؛ وهو وان كان ساكناً لا يتحرك ، الا انه يفوق في سرعته كل العدّائين. انه يتحرك ، ولكنه لا يتحرك »[١].

ان هذه الكلمات لهي ايضاً كلمات شعرية. ومن الواضح انه ليس المقصود بها الاشارة الى الحركة الفيزيائية . فما الذي تعنيه إذن هذه الكلمات ؟ ان الحركة – بطبيعة الحال – ترمز الى قوة الله الابداعية ، التي هي عنصر من عناصر الالوهية الايجابية ، في حين ان انعدام الحركة يرمز الى ثبات الله او عدم قابليته للتغير ، وهذا عنصر من عناصر الالوهية السلبية. ولكن، لماذا وُضِعَتْ هاتان الصفتان المتناقضتان على هـــذا النحو – اعني جنباً الى جنب – في عبارة واحدة من عدة الفاظ : « انه يتحرك ، ولكنه لا يتحرك » ؟ إننا جميعاً قد نتناقض مع انفسنا في بعض الاوقات ، ولكننا لا نفعل ذلك الا على سبيل الخطأ . والمألوف ان تجيء اقوالنا المتناقضة متباعدة بعضها عن البعض الآخر . فربما اقول – مثلاً – امراً ما في الصفحة الخمسين من كتابي ، لكي اقرر امراً آخر معارضاً له تماماً في الصفحة المائة . وحينما يتبيّن لي ذلك ، فإنني سرعان ما اسلّم بأنني قد اقترفت خطأ ما . ولكن التناقض في الاوبانيشاد – كما هو واضح – تناقض مقصود ، ان لم نقل بأن المرء قد يستشعر فيه شيئاً من التمجيد ، وكأنما هو جزء لا يتجزأ من الرسالة الجوهرية لكاتبه . وهذا

---

١ – Isa Upanishad.

– بالفعل – هو الحال في الواقع . فليس في وسعنا ان نشك في ان المقصود بـــه هو تأكيد وجود « التناقض الذاتي » في صميم « الموجود الاقصى » .

ولن نجد ادنى دهشة – بعد ذلك – في ان نلقى لدى اوبانيشاد اخرى قولاً يؤكد ان براهمن هو « الوجود واللاوجود معاً »[١] . والكلمات المختارة هنا ليست من الشعر في شيء ، ولكنها كلمات تؤلّف إنكاراً حرفياً مباشراً للقانون المنطقي القائل بعدم التناقض ، حينما يراد تطبيق هذا القانون على الله .

وقد سبق لنا ان لاحظنا ان عبارات وايتهد – التي اوردناها في الصفحة الاولى من هذا الكتاب – 'تبدي ' اثناء حديثها عن ذلك « الشيء » الاسمى ' (الذي هو الموجود الاقصى) ' ميلاً نحو المفارقة والتناقض الذاتي . وعلى الرغم من ان وايتهد قد لا يدخل تحت الطائفة التي نسميها في العادة باسم طائفة «المتصوفة»، الا انه في الحقيقة كاتب حدسيّ بشكل غير عاديّ . وان اقسى 'نقـّاده ليسلمون بأن كتاباته – وان كانوا قد ينتقدونها في مواضع مختلفة – مليئة بومضات فجائية من البصيرة . وقد لاحظنا في الفصل الاول من هذا الكتاب ان العبارات الخاصة التي استشهدنا بها تنبع بكل وضوح من اعماق خبرته الدينية النابعة منه . ومن المحتمل الا يكون وايتهد قد قصد بصراحة – كما فعل كاتب

---

١ – Mundaka Upanishad.

الاوبانيشاد – الى القول بأن الموجود الاقصى « متناقض مع نفسه » . ولكن هذه الحقيقة ذاتها تزيد من وقع الدليل الذي تنطوي عليها كلماته ، اذ تظهرنا على ان ذلك الطابع التناقضي الصارخ الذي يكمن في قلب الاشياء ، يفرض نفسه على عبارته الحدسية ، سواء أقصد الى ذلك ام لم يقصد ، بل ربما على الرغم من مقاصده .

ولو أننا استثنينا وايتهد ، لوجدنا أننا لم نتحدث حتى الآن الا عن أولئك الذين سميناهم باسم «المتصوفة الدينيّين الخُلّص». وأما اذا اتجهنا الآن نحو بعضٍ ممّن اصطلحنا عادة على تسميتهم باسم « الفلاسفة » – لا « المتصوفة » – لوجدنا ان مصدر إلهامهم في بعض الحالات – ان من حيث يدرون ام من حيث لا يدرون – صوفي ، وأنه حيثما يكون هذا هو الحال ، فان المتناقضات لا بد من ان تنشب في فلسفاتهم ، على الرغم من الجهود التي يقومون بها في سبيل محوها او اخفائها . والواقع **أنه لا سبيل** الى التخلص من تلك المتناقضات ، لانها كامنة في صميم مركز المصدر الصوفي الذي تنبعث منه تلك الفلسفات . ولكن الفيلسوف – في العادة – لا يفطن الى هذا الموقف ؛ وهو لذلك يسمى جاهداً في سبيل تحرير نفسه من المتناقضات . وذلك لان الاحتفاظ بالمتناقضات في صميم مذهبه يتعارض مع قانون مهنته . والجهود التي يبذلها الفيلسوف في هذا الصدد هي دائماً جهود ضائعة ، ولكنها في نظرنا ذات دلالة كبرى .

والفيلسوف المحترف – من حيث هو كذلك – عقليّ النزعة . وآية ذلك ان وسيلته المختارة للمعرفة إنما هي العقل . وهو يحاول دائماً ان يقدم للعالم تفسيراً عقلياً منطقياً . ومن هنا فانه يجد نفسه ملتزماً بالرأي القائل بأن العالم – حتى في ماهيته القصوى – عقليّ متسق مع نفسه . ولو ظل الفيلسوف متمسكاً بهذه الوجهة الخاصة من وجهات النظر بوصفها نظرة صحيحة تماماً ، ولو بقي من أول الامر الى آخره عقليّ النزعة ، أعني لو أنه عمد الى محو اللحظة الازلية من باطن ذاته – بالقدر الذي تستلزمه فلسفته الرسمية – او لو ان هذه اللحظة نفسها بقيت مطويّة في ظلمات لاشعوره بحيث لا يكون لها اي تأثير ملحوظ على الطبقات العليا من شعوره ، فانه – في هذه الحالات – لا بد من ان يستحيل الى فيلسوف طبيعيّ . وذلك لان النزعة الطبيعية – التي اذا ترقت تماماً ، تحولت الى نزعة طبيعية إلحادية – انما هي وحدها الفلسفة العقلية الخالصة . والحق ان العقل – الذي هو مجرد اسم آخر للذكاء التصوّري – لا يدرك (من حيث هو كذلك) سوى النظام الطبيعي . فهو ذلك الجزء الخاص من أجزاء النفس ، الذي يقوم بتتبع العلاقات بين الاشياء ، مما يجعله محصوراً في نطـــاق النظام الطبيعي ، ما دام من شأن النظام الطبيعي ان يشتمل على شتى العلاقات والاشياء المترابطة ، لا على اي شيء آخر . وأما اذا أبى الفيلسوف على نفسه ان يبقى مجرد فيلسوف عقلي خالص ، لكي يفسح المجال في صميم عقله ، وفي صميم مخطّطه الفلسفي ، لعنصر آخر دخيل هو الحدس الديني ،

فهنالك لا بدّ من ان تترتب على ذلك نتيجة عجيبة . وآية ذلك ان النزعة العقلية سوف تظل ماثلة في ذهنه على السطح ، في متناول يده بشكل مباشر ، واضحة في نظره تمام الوضوح . وأما العنصر الصوفي فانه سيقدم من أسفل ، لكي يؤثر على عقله تأثيراً خفياً . وهو إما ألا يفطن الى ذلك على الاطلاق ، وإما ان يفطن اليه على صورة إحساس غامض او شعور مبهم ، او على شكل انحراف ثابت في تفكيره يميل به نحو اتخاذ بعض الاتجاهات الخاصة . والنتيجة التي تترتب على اقتحام هذا العنصر الصوفي لتفكيره ، هي تولّد المتناقضات باستمرار في فلسفته . ونظراً لانـــه فيلسوف عقليّ محترف ، لا يستطيع التسليم بالمتناقضات ، فانه يجاهد في سبيل التغلب عليها مصطنعاً بعض الوسائط المنطقية الخالصة . والدرس الذي نتعلمه منه هو أنه هيهات له ان ينجح في هذا السبيل ، وأنه اذا أمكن القضاء على المتناقضات في موضع ، فانها لا بد من ان تنفجر مرة أخرى في موضع آخر .

وسوف نسوق فيما يلي أربعة أمثلة على ذلك نستقيها من الفيدانتا ، واسبينوزا ، وهيجل ، وبرادلي .

وكل هذه الفلسفات تؤكد — "كلاً" على طريقتها الخاصة — القضية القائلة بأن الموجود الاقصى واحد ، ومتناهٍ . ونظراً لان هذه القضية هي بمثابـــة مذهب صوفي ، فان من شأنها بالضرورة ان تولّد ضرباً من التناقض في أية محاولة فلسفية

تلتمس الفهم العقلي لها . والتناقض المحدّد الذي تفضي اليه هو القول بأن العالم في آن واحد إنما هو الله، وهو غير الله ، يستوي في ذلـــك ان نسمّي الموجود الاقصى باسم براهمن ، أم باسم الجوهر ، ام باسم المطلق . وإذن فنحن هنا بإزاء تناقض حاسم لا سبيل الى رفعه .

وهذا التناقض انما ينشأ بسبب الضرورة المنطقية الآتية : ألا وهي أنه لما كان الموجود الاقصى لامتناهياً ، فانه لا يمكن ان يكون ثمة شيء خارجاً عنه . وتبعاً لذلك فان العالم لا يمكن ان يقع خارجاً عنه . ومعنى هذا انه لا يمكن ان يكون هناك اي خلاف او اي تغاير بين المطلق والعالم . واذن فان العالم هو المطلق . ولكن ، لما كان الموجود الاقصى واحداً ، فانه عديم العلاقة ، خـلو من الاجزاء ، خلو من كل قسمة ، خلو من كل تعدّد . وأما العالم — من جهة اخرى — فانه مسرح للتعدّد ، والقسمة ، والعلاقة . وتبعاً لذلك فانه ليس هو المطلق ، او هو ليس متضمّناً فيه ، بل هو انما يقع خارج نطاقه .

ولا بد لنا من ان نبيّن ان هذا التناقض ماثل في الفيدانتا ، وعند كل من اسبينوزا ، وهيجل ، وبرادلي ؛ ولم يحـــل هذا التناقض ، ولا يمكن ان يُحَلّ على الإطلاق .

وليس من شك في أن الفيدانتا قد تؤخَذ إما على أنها تصوف محض ، وإما على أنها فلسفة ، ولكن هذه المسألة ليست بذات بال .

والعالم – في الفيدانتا – هو الله ، وفي الوقت نفسه ليس هو الله. فهناك هوية او اتحاد، في تغاير او اختلاف . و « الهوية » في الاوبانيشاد إنما يعبّر عنها عادة عن طريق حيلة خاصة هي تقديم قائمة من الموضوعات الطبيعية ، وتأكيد القول بأنها جميعاً هي براهمن . ولعلّ من هذا القبيل مثلا قولها :

« إنك أنت النار ،
وأنت الشمس ،
وأنت الهواء ،
وأنت القمر ،
وأنت الفلك المرصّع بالنجوم ،
أنت براهمن الاعلى :
وأنت المياه – أنت ،
خالق كل شيء !

أنت الفراشة السوداء ،
وأنت الببغاء الاخضر ذو العينين الحمراوين ،
أنت رعد السحاب ، أنت الفصول ، أنت البحار » .

بيد ان «تغاير» الشمس والقمر ، او عدم تطابقهما مع براهمن، متضمّن في مذهب المايا . والواقع ان الشمس والقمر ، من حيث

هما كذلك ، أعني باعتبارهما متسمين ببعض السمات الطبيعية ، لا يمكن ان يكونا هما براهمن . وذلك لانها باعتبارهما كذلك ، انما هما وَهْمٌ ، لاحقيقة ، في حين ان براهمن حقيقة محضة . وعلى الرغم من أن سنكارا ، وغيره من الفلاسفة المتأخرين ، يجاهدون في سبيل التغلب على هذا التناقض ببعض الوسائط المنطقية ، الا أنه من المستحيل عليهم ان ينهضوا بهذه المهمة ، او ان يحققوا هذا الغرض .

والمذهب القائل بالهوية في الاختلاف متضمّن أيضاً في النظرية القائلة بتطابق أتمان atman ، اي النفس الفردية ، مع براهمن ، اي النفس الكلية . فهما شيء واحد وفي الوقت نفسه مختلفان .

وإنه لما يخرج عن نطاق هذا الكتاب ان ندخل في التفاصيل الفنية لفلسفات اسبينوزا ، وهيجل ، وبرادلي . ولكن حسبنا ان نشير – بإيجاز – الى النقاط التالية .

ان اسبينوزا فيلسوف عقلي محترف ، ولكن في استطاعة اي قارىء مرهف الحساسية ان يتبين في فلسفته عنصراً دخيلاً هو عنصر الفكر الصوفي والوجدان الصوفي . فالتصورات التي يقدمها لنا اسبينوزا عن لانهائية الله ، والغبطة الروحية ، والإدراك الحدسي لله ، ولاحقيقة الزمان : كل هذه دلائل على وجود عنصر صوفي في فلسفته . وفي رأي اسبينوزا أن الكون جوهر لامتناه واحد، يملك عدداً لامتناهياً من الصفات ، وان كنا لا نعرف من بينها سوى صفتي الامتداد والفكر . وأما

الاشياء المتناهية الجزئية فهي « أحوال » لهذه الصفة او تلك من الصفات . واسبينوزا يوحّد بطريقة نوعية بين الجوهر والله ، او الموجود الاقصى . وما أطلقنا عليه اسم « العالم » ممثّل في فلسفته بالصفات والاحوال . واسبينوزا يقــول ان الصفات « تكوّن » الجوهر ، بمعنى ان الله هو العالم . ولكن من الواضح – من جهة أخرى – ان الجوهر شيء اكــثر من الصفات والاحوال ؛ فهو بمثابة أساس او دعامة تكمن فيها وراءها او تحتها . ومعنى هذا ان الله مختلف عن العالم .

ولئن كان برادلي – بطبيعة الحال – فيلسوفاً لاحقاً لهيجل، الا انه قد يكون من الأنسب ان نقدم الحديث عنه على هيجل. وفي رأي برادلي أن عالم المكان والزمان حافل بضروب التناقض، فهو بالتالي ليس حقيقة، بل ظاهراً. و«المطلق» موجود فيما وراء المكان والزمان . وهو لامتناه، بالمعنى الصوفي العــادي لهذه الكلمة ، اي باعتباره ذلك الذي ليس له « غير » . وإذن فان العالم ليس « غيراً » بالنسبة الى « المطلق » ، بل هو متطابق معه. ولكنه مع ذلك – كما هو واضح – مختلف عنه او مغاير له . وآية ذلك ان المكان والزمان – مثلاً – ليسا كائنين في «المطلق»، ما داما ينطويان على « تناقض ذاتي » ، في حين أنه لا بــد « للمطلق » – في رأي برادلي – من ان يكون متسقاً مع ذاته . ومع ذلك فانه لا بدّ للمكان والزمان – بوجه ما من الوجوه – من ان يوجدا في المطلق ، ما دام شيء لا يخرج عنه. وإذن فان

المكان والزمان موجودان في المطلق وغير موجودين فيه ، في وقت واحد . والسؤال الذي يُثار هنا هو كيف يمكن ان يكون ذلك ؟ وردّ برادلي على هذا التساؤل أنهما لا يظهران في المطلق « من حيث هما كذلك » ، أعني في سماتهما الطبيعية التي تتجلى لنا نحن ، بل في حالة من الاندماج ، او التحوّل ، او التغير ، التي تزول معها متناقضاتهما . اما كيف يكون ذلك ، فهذا ما لا علم لنا به . انه يحدث « بكيفية » ما ، « دون ان يكون في وسعنا ان نعرف من أمرها شيئاً » . وهذه العبارة الاخيرة التي تتكرر في صفحة بعد أخرى من صفحات كتاب برادلي ، انها تعدّ في نظرنا اكبر دليل على اليأس الذي ينتهي اليه العقل حين يحاول ان يفهم « الموجود الاقصى » عن طريق التصورات المنطقية . وهذا هو الدرس الذي لا بد لنا من ان نخرج به من دراستنا لبرادلي .

وهكذا نرى ان الفلسفات التي تتخذ نقطة انطلاقها من الحدس الصوفي لله بوصفه لامتناهياً ، لا بد من ان تفضي حتماً الى التناقض القائل بأن الله هو العالم ، وهو في الوقت نفسه ليس العالم . وقد يسلم هيجل – مثله في ذلك مثل اسبينوزا – بأن فلسفته صوفية . ولكنه في ظاهر الامر قد يبدو فيلسوفاً متطرفاً في النزعة العقلية فهو يفترض ان في وسعه ان يستنبط منطقياً كل السمات الاساسية للعالم من طبيعة المطلق . وشعاره في ذلك ان « الحقيقة » و « العقلية » شيء واحد . ولكنه يدرك بوضوح ان

معقولية « الموجود الاقصى » لا يمكن ان تُثبَت عن طريق المنطق التقليدي ؛ ذلك المنطق الذي يستند الى مبدأ جوهري هو قانون عدم التناقض . وحين يدرك هيجل بوضوح ان التناقض كامن في الموجود الاقصى ، باعتباره متطابقاً مع العالم ، ومغايراً له في الوقت نفسه ، على نحو مـــا أدرك السابقون عليه ، فانه سرعان ما يقترح لعلاج الامر حلا يائساً ، ألا وهو اختراع نوع جديد كل الجدة من المنطق ؛ ونعني به ذلك المنطق الذي يستند الى مبدأ جوهري هو مبدأ « هويّة الاضداد » . وهذا المنطق الجديد — في زعم هيجل — هو الكفيل وحده بحل المتناقضات.

والوجود — في رأي هذا المنطق — متطابق مع اللاوجود ، وان كانا في الوقت نفسه مختلفين تمام الاختلاف ومتناقضين تمام التناقض . وهذه الحقيقة تصدق ايضاً على الكثير من أزواج التعارض الاخرى المألوفة ، كالمتعدّد والواحد ، والمتناهي واللامتناهي . ولا غرو ، فإننا هنا بإزاء حقيقة تصدق على جميع الاضداد . ولا يكتفي هيجل بتقرير هذه الحقيقة ، بل هو يحاول ايضاً — ببراعة فائقة للعادة — البرهنة عليها بالتفصيل متناولاً كل زوج من الاضداد اولاً بأول . وبيت القصيد ان هيجل يحاول ذلك بطريقة منطقية ، دون ان يقتصر على إبراز تلك الحقيقة عن طريق الحدس الصوفي . وهكذا نراه يحاول ان يبيّن لنا — عن طريق المنطق وحـــده — لِمَ وكيف يتضمن الوجود اللاوجود ، او كيف ان ثمة هوية بالفعل بين الوجود واللاوجود، على الرغم من كونهما مختلفين .

وانه لمن الواضح ان هذا – على وجه التحديد – هو ما يتطلبه التصوف والفلسفات الصوفية ، من امثال الفيدانتا ، واسبينوزا ، وبرادلي ، اذا أريد لها البرهنة على ان حقائقها قابلة للتعقل من جانب العقل ، لا من جانب الحدس وحده . ومن هنا فانه قد يكون لهيجل فضل السعي في سبيل الوصول الى منطق يخدم التصوف ، ولو ان من الممكن ان هيجل نفسه كان سيرفض مثل هذا الوصف ، نظراً لاعتقاده بأنه لم يكن الا فيلسوفاً عقلياً صرفاً . ولو قدّر له ان ينجح في هذا المسعى ، لكان بذلك قد نجح في رأب الصدع بين التصوف والمنطق . والحق ان العقلية المنطقية الخالصة تطّرح – ولا بد لها من ان تطّرح – التصوّف ، نظراً لما ينطوي عليه من متناقضات . وهي قـــد تسلّم بأن الإشراق الصوفي انفعالٌ نبيل ، ولكنها مضطرة الى استبعاد دعوى الصوفيّ التي تزعم لنفسها القدرة على إدراك الوجود إدراكاً عيانياً . وأما الصوفي فانه من جانبه يميل الى اطراح المنطق ، مدعياً أن عيانه « فوق مستوى العقل » . بيد ان لكل من التصوف والمنطق – مع ذلك – حقوقاً كبرى على العقل البشري . وتبعاً لذلك فان العراك الدائر بينهما ليبدو بمثابة نزاع مدني او حرب أهلية في نطاق العقلية البشرية . وإن نجاح هيجل – لو قُدّر له ان يتم – لكان يعني وضع حدّ لهذا النزاع . ولكنه كان سيعني ايضاً وضع حدّ للسرّ الإلهي ، وهو السرّ الذي نعتقد – على العكس من ذلك – أنه يكوّن ماهية الدين .

وليس من الممكن في هذا الكتاب ان نناقش الاسباب الفنية التي من أجلها نجد انفسنا مضطرين الى القول بأن جهد هيجل قد أفضى الى فشل منطقي . وحسْبنا ان نلاحظ في هذا الصدد ان أتـْباعه أنفسهم — من بعد موته مباشرةً تقريباً — قد سلـّموا بفشل هذه المحاولة . فليس بين أتباع هيجل فيلسوف واحدٌ حاول ان يستخدم منهجه المنطقي ، وإنما هم قـــد عمدوا الى الاحتفاظ بمذهب أستاذهم المثاليّ دون استبقاء منطقه العجيب ! وهذا — مثلاً — ما حاول برادلي ان يقوم به . وقد سبق لنا ان رأينا ما هي النتائج التي ترتبت على هذا الموقف بالنسبة الى برادلي : فان التناقض الماثل في وحدة الاضداد — وهو التناقض الذي حاول هيجل حلـّه — قد تكشـّف بصورة واضحة صريحة في فلسفة برادلي ، وكأنما هو قرحة لم تندمل ! والنتيجة التي تترتب على ذلك هي انك اذا سمحت للإشراق الصوفي بأن يتسلـّل الى فلسفتك ، فانه لا مفرّ لك عندئذ من ان تتقبل المنطق القائل بوحدة الاضداد (كمنطق هيجل او اي منطق آخر شبيه به) ، وإلا لكان عليك ان تسلـّم بأن «الموجود الاقصى» غير قابل للإدراك اصلاً من جانب العقل التصوري . ومؤدّى هذا القول هو التسليم بما لله من « تغاير مطلق » ، كما حاولنا ان نبين في هـــذا البحث . والدرس الذي نستخلصه من جهود الفلاسفة الضائعة في سبيل العمل على حلّ متناقضاتهم ، ومن الفشل النهائي الذي افضى اليه المنطق الهيجلي ، انما هو الدرس الذي طالما ناضل المتصوفة في سبيل الدفاع عنه ، ألا وهو أنه لا

سبيل الى إدراك « الموجود الاقصى » عن طريق العقل . وهذه الحقيقة لا تفترق في شيء عن القول بأن الله « غير مطلق » ، وأن سريّة الله وعدم قابليته للإدراك ، حقيقتان مطلقتان لا سبيل الى زحزحتهما ، وان كل لغة دينية إنما هي لغة رمزية لا حرفية . وهذه جميعاً إنما هي الدعاوى الاساسية التي جادلنا عنها في هذا الكتاب .

فهرست الموضوعات

المسهمون في هذا الكتاب	٧
تقديم : الدكتور أحمد فؤاد الأهواني	٩
تصدير	٣١
١ – ما الدين	٣٧
٢ – الألوهية السلبية	٤٩
٣ – تأويل الألوهية السلبية	٨٣
٤ – الألوهية الايجابية	١٢٥
٥ – الزمان والأزل	١٦١
٦ – الرمزية الدينية	٢٠٥
٧ – الحق ، والحقيقة ، والوهم	٢٥١
٨ – الدائرة الإلهية	٢٨٩
٩ – التصوّف والمنطق	٣٢١

إنسانيات

سلسلة تعنى بنشر الحقول المعرفية التى تهتم بدراسة الإنسان وتاريخه وطبيعته وبيئته وقدراته الإدراكية وواقعه الاجتماعى والثقافى والسياسى، بالإضافة إلى النواحى المختلفة من النشاط البشرى وما ينشغل به البشر من إشكاليات حياتهم ومجتمعهم، وأنساق ثقافاتهم وقيمهم فى علوم مختلفة مثل: التاريخ والفلسفة والأنثروبولوجيا والاقتصاد والنقد الأدبى والقوانين والتشريع والعلوم السياسية إلى غيرها من المعارف العامة التى يترقبها المتلقى ويحرص على متابعتها لتساعده فى تكوين مرجعيته الثقافية العامة.

ISBN# 9789774484698

6 221149 029873

٥ جنيهات

مكتبة الأسرة ٢٠١٣